

Copyrighted Material

THE SUFIS

IDRIES SHAH



INTRODUCTION BY
ROBERT GRAVES

Os Sufis

Idries Shah

Sumário

1. O autor e sua obra.
2. Introdução, por Robert Graves.
3. Prefácio do autor.
4. Os ilhéus — Uma fábula.
5. Os antecedentes: I Os viajantes e as uvas.
6. Os antecedentes: II O elefante no escuro.
7. As sutilezas de “mulla” Nasrudin.
8. Xequê Saadi de Chiraz.
9. Fariduddin Attar, o Químico.
10. Nosso mestre Jaladuddin Rumi.
11. Ibn El-Arabi: o Maior dos Xequês.
12. El-Ghazali da Pérsia.
13. Omar Khayyam.
14. A linguagem secreta: I Os carvoeiros.
15. A linguagem secreta: II Os construtores.
16. A linguagem secreta: III A pedra filosofal.
17. Mistérios no Ocidente: I Ritos estranhos.
18. Mistérios no Ocidente: II O círculo cavalheiresco.
19. Mistérios no Ocidente: III A cabeça da sabedoria.
20. Mistérios no Ocidente: IV Francisco de Assis.
21. Mistérios no Ocidente: V A doutrina secreta.
22. A lei superior.
23. O livro dos dervixes.
24. As ordens dos dervixes.
25. Aspirante ao saber.
26. O credo do amor.
27. Milagres e magia.
28. O mestre, o ensino e o aluno.
29. O Extremo Oriente.
30. Anotações.
31. Apêndice I: Interpretação esotérica do Corão.

1 - O AUTOR E SUA OBRA

Autor de numerosa e variada obra, Idries Shah tem sido o principal divulgador do sufismo no Ocidente. Além de ser um escritor bastante popular, por seu caráter polêmico e por seu estilo bem-humorado, tem sido lido e admirado por intelectuais de grande prestígio, como Doris Lessing e Robert Graves. Sobre Idries Shah, Graves chegou a afirmar: “Seus escritos não são endereçados a intelectuais ou pensadores ortodoxos, mas a pessoas de grande sensibilidade e imaginação”.

A filosofia sufista é uma doutrina secreta que se originou na Pérsia no século VIII e era praticada, principalmente, por religiosos muçulmanos. Eles empregavam um sofisticado e complexo sistema de simbolismos para comunicar-se com Deus, através do êxtase e da contemplação. Ao longo dos tempos, em contato com outros povos e outras culturas, o sufismo sofreu constantes adaptações, assumindo múltiplas formas, o que o torna uma filosofia moderna e atual.

Em seu livro mais conhecido, “Os sufis” (“The Sufi”), Idries demonstra que muitas das manifestações da cultura ocidental alheias ao cristianismo, como as cartas do tarô, a feitiçaria e certas sociedades secretas (os rosa-cruzes, a maçonaria e a cabala), são, na verdade, heranças do sufismo, tendo se desenvolvido entre nós de forma degenerada. O mesmo se aplica à palavra “romance”, que, com sua natural afinidade com o horror e o mistério, iria influenciar toda a literatura ocidental a partir da divulgação dos grandes poetas pensas: Hafiz, Rumi e Ibn El-Arabi.

Em outro de seus importantes trabalhos publicados, “Oriental magic” (1956), Idries Shah desenvolve um dos mais completos estudos até hoje realizados sobre a magia. Nesse trabalho, mostra que o assim chamado poder sobrenatural nada

mais é do que o emprego de forças pouco conhecidas, utilizadas no passado em benefício individual ou coletivo. Já “Caravan of dreams” (1969) e “Wisdom of the idiots” (1969) são meras coleções de aforismos, anedotas e pequenas fábulas morais, bem ao estilo da tradição sufista.

“The exploits of the incomparable Mulla Nasrudin” (1966), “The pleasantries of the incredible Mulla Nasrudin” (1968) e “The subtleties of the inimitable Mulla Nasrudin” (1973), por outro lado, são velhas histórias de um mago meio tolo, uma espécie de sabe-tudo oriental, cujas brincadeiras só servem para levar a confusão ao espírito das pessoas. Finalmente, “The book of the book” (1969), provavelmente a última piada de Nasrudin, tem apenas dez páginas escritas, inclusive o prefácio. O resto são duzentas e cinquenta páginas em branco. Desde o início, ele declara aos leitores desavisados: “Quando você souber a exata diferença entre forma e conteúdo, terá ao seu alcance todo o conhecimento”.

Desde a infância, Idries Shah foi preparado por sua família para propagar a filosofia sufista. Filho de um muçulmano hindu de origem afegã que se estabeleceu na Inglaterra como médico, diplomata e escritor, Idries Shah nasceu em Simla, na Índia, a 16 de junho de 1924. Afirma descender do profeta Maomé e dos imperadores sassânidas que governaram a Pérsia por muitos séculos. Mesmo inspirada na tradição religiosa da família, sua educação percorreu uma variada gama de culturas e lugares. Depois de seus primeiros estudos em escolas inglesas da Índia, Idries Shah completaria sua educação formal de maneira extremamente desorganizada. As atividades do pai nunca lhe permitiram manter-se num único lugar por muito tempo. Começou, então, a concentrar-se no estudo de crenças e costumes ocidentais, comparando-os com a tradição sufista. De 1944 a 1956, viaja por conta própria, realizando pesquisas de etnologia e antropologia nos cinco continentes. Finalmente, estabelece-se numa pequena propriedade em Langten Green, Inglaterra. Ali, viria a fundar uma instituição destinada a demonstrar a modernidade do sufismo, o Institute for

Cultural Research, e começa a escrever, transformando-se rapidamente num dos mais curiosos e originais autores contemporâneos.

2 - Introdução

Os sufis são uma antiga maçonaria espiritual cujas origens nunca foram traçadas nem datadas; nem eles mesmos se interessam muito por esse tipo de pesquisa, contentando-se em mostrar a ocorrência da sua maneira de pensar em diferentes regiões e períodos. Conquanto sejam, de ordinário, erroneamente tomados por uma seita muçulmana, os sufis sentem-se à vontade em todas as religiões: exatamente como os “pedreiros-livres e aceitos”, abrem diante de si, em sua loja, qualquer livro sagrado — seja a Bíblia, seja o Corão, seja a Torá — aceito pelo Estado temporal. Se chamam ao islamismo a “casca” do sufismo, é porque o sufismo, para eles, constitui o ensino secreto dentro de todas as religiões. Não obstante, segundo Ali el-Hujwiri, escritor sufista primitivo e autorizado, o próprio profeta Maomé disse: “Aquele que ouve a voz do povo sufista e não diz *aamin* (amém) é lembrado na presença de Deus como um dos insensatos”. Numerosas outras tradições o associam aos sufis, e foi em estilo sufista que ele ordenou a seus seguidores que respeitassem todos os Povos do Livro, referindo-se dessa maneira aos povos que respeitavam as próprias escrituras sagradas — expressão usada mais tarde para incluir os zoroastrianos.

Tampouco são os sufis uma seita, visto que não acatam nenhum dogma religioso, por mais insignificante que seja, nem se utilizam de nenhum local regular de culto. Não têm nenhuma cidade sagrada, nenhuma organização monástica, nenhum instrumento religioso. Não gostam sequer que lhes atribuam alguma designação genérica que possa constrangê-los à conformidade doutrinária. “Sufi” não passa de um apelido, como “quacre”,

que eles aceitam com bom humor. Referem-se a si mesmos como “nós amigos” ou “gente como nós”, e reconhecem-se uns aos outros por certos talentos, hábitos ou qualidades de pensamento naturais. As escolas sufistas reuniram-se, com efeito, à volta de professores particulares, mas não há graduação, e elas existem apenas para a conveniência dos que trabalham com a intenção de aprimorar os estudos pela estreita associação com outros sufis. A assinatura sufista característica encontra-se numa literatura amplamente dispersa desde, pelo menos, o segundo milênio antes de Cristo, e se bem o impacto óbvio dos sufis sobre a civilização tenha ocorrido entre o oitavo e o décimo oitavo séculos, eles continuam ativos como sempre. O seu número chega a uns cinquenta milhões. O que os torna um objeto tão difícil de discussão é que o seu reconhecimento mútuo não pode ser explicado em termos morais ou psicológicos comuns — quem quer que o compreenda é um sufi. Posto que se possa aguçar a percepção dessa qualidade secreta ou desse instinto pelo íntimo contato com sufis experientes, não existem graus hierárquicos entre eles, mas apenas o reconhecimento geral, tácito, da maior ou menor capacidade de um colega.

O sufismo adquiriu um sabor oriental por ter sido por tanto tempo protegido pelo islamismo, mas o sufi natural pode ser tão comum no Ocidente como no Oriente, e apresentar-se vestido de general, camponês, comerciante, advogado, mestre-escola, dona-de-casa, ou qualquer outra coisa. “Estar no mundo, mas não ser dele”, livre da ambição, da cobiça, do orgulho intelectual, da cega obediência ao costume ou do respeitoso temor às pessoas de posição mais elevada — tal é o ideal do sufi.

Os sufis respeitam os rituais da religião na medida em que estes concorrem para a harmonia social, mas ampliam a base doutrinária da religião onde quer que seja possível e definem-lhe os mitos num sentido mais elevado — por exemplo, explicando os anjos como representações das faculdades superiores do homem. Oferecem ao devoto um “jardim secreto”

para o cultivo da sua compreensão, mas nunca exigem dele que se torne monge, monja ou eremita, como acontece com os místicos mais convencionais; e mais tarde, afirmam-se iluminados pela experiência real — “quem prova, sabe” — e não pela discussão filosófica. A mais antiga teoria de evolução consciente que se conhece é de origem sufista, mas embora muito citada por darwinianos na grande controvérsia do século XIX, aplica-se mais ao indivíduo do que à raça. O lento progresso da criança até alcançar a virilidade ou a feminilidade figura apenas como fase do desenvolvimento de poderes mais espetaculares, cuja força dinâmica é o amor, e não o ascetismo nem o intelecto.

A iluminação chega com o amor — o amor no sentido poético da perfeita devoção a uma musa que, sejam quais forem as crueldades aparentes que possa cometer, ou por mais aparentemente irracional que seja o seu comportamento, sabe o que está fazendo. Raramente recompensa o poeta com sinais expressos do seu favor, mas confirma-lhe a devoção pelo seu efeito revivificante sobre ele. Assim, Ibn El-Arabi (1165-1240), um árabe espanhol de Múrcia, que os sufis denominam o seu poeta maior, escreveu no *Tarjuman el-Ashwaq* (o intérprete dos desejos):

“Se me inclino diante dela como é do meu dever
E se ela nunca retribui a minha saudação
Terei, acaso, um justo motivo de queixa?
A mulher formosa a nada é obrigada”.

Esse tema de amor foi, posteriormente, usado num culto extático da Virgem Maria, a qual, até o tempo das Cruzadas, ocupara uma posição sem importância na religião cristã. A maior veneração que ela recebe hoje vem precisamente das regiões da Europa que caíram de maneira mais acentuada sob a influência sufista.

Diz de si mesmo Ibn El-Arabi:

“Sigo a religião do Amor.

Ora, às vezes, me chamam

Pastor de gazelas [divina sabedoria]

Ora monge cristão,

Ora sábio persa.

Minha amada são três —

Três, e no entanto, apenas uma;

Muitas coisas, que parecem três,

Não são mais do que uma.

Não lhe dêem nome algum,

Como se tentassem limitar alguém

A cuja vista

Toda limitação se confunde”.

Os poetas foram os principais divulgadores do pensamento sufista, ganharam a mesma reverência concedida aos *ollamhs*, ou poetas maiores, da primitiva Irlanda medieval, e usavam uma linguagem secreta semelhante, metafórica, constituída de criptogramas verbais. Escreve Nizami, o sufi persa: “Sob a linguagem do poeta jaz a chave do tesouro”. Essa linguagem era ao mesmo tempo uma proteção contra a vulgarização ou a institucionalização de um hábito de pensar apropriado apenas aos que o compreendiam, e contra acusações de heresia ou desobediência civil. Ibn El-Arabi, chamado às barras de um tribunal islâmico de inquisição em Alepo, para defender-se da acusação de não-conformismo, alegou que os seus poemas eram metafóricos, e sua mensagem básica consistia no aprimoramento do homem através do amor a Deus. Como precedente, indicava a incorporação, nas Escrituras judaicas, do Cântico erótico de

Salomão, oficialmente interpretado pelos sábios fariseus como metáfora do amor de Deus a Israel, e pelas autoridades católicas como metáfora do amor de Deus à Igreja.

Em sua forma mais avançada, a linguagem secreta emprega raízes consonantais semíticas para ocultar e revelar certos significados; e os estudiosos ocidentais parecem não ter se dado conta de que até o conteúdo do popular *As mil e uma noites* é sufista e que o seu título árabe, *Alf layla wa layla*, é uma frase codificada que lhe indica o conteúdo e a intenção principais: “Mãe de Lembranças”. Todavia, o que parece, à primeira vista, o ocultismo oriental é um antigo e familiar hábito de pensamento ocidental. A maioria dos escolares ingleses e franceses começam as lições de história com uma ilustração de seus antepassados druídicos arrancando o visco de um carvalho sagrado. Embora César tenha creditado aos druidas mistérios ancestrais e uma linguagem secreta — o arrancamento do visco parece uma cerimônia tão simples, já que o visco é também usado nas decorações de Natal —, que poucos leitores se detêm para pensar no que significa tudo aquilo. O ponto de vista atual, de que os druidas estavam, virtualmente, emasculando o carvalho, não tem sentido.

Ora, todas as outras árvores, plantas e ervas sagradas têm propriedades peculiares. A madeira do amieiro é impermeável à água, e suas folhas fornecem um corante vermelho; a bétula é o hospedeiro de cogumelos alucinógenos; o carvalho e o freixo atraem o relâmpago para um fogo sagrado; a raiz da mandrágora é antiespasmódica. A dedaleira fornece digitalina, que acelera os batimentos cardíacos; as papoulas são opiatos; a hera tem folhas tóxicas, e suas flores fornecem às abelhas o derradeiro mel do ano. Mas os frutos do visco, amplamente conhecidos pela sabedoria popular como “panacéia”, não têm propriedades medicinais, conquanto sejam vorazmente comidos pelos pombos selvagens e outros pássaros não-migrantes no inverno. As folhas são igualmente destituídas de valor; e a

madeira, se bem que resistente, é pouco utilizada. Por que, então, o visco foi escolhido como a mais sagrada e curativa das plantas? A única resposta talvez seja a de que os druidas o usavam como emblema do seu modo peculiar de pensamento. Essa árvore não é uma árvore, mas se agarra igualmente a um carvalho, a uma macieira, a um choupo, a uma faia, a um pilriteiro e até a um pinheiro, enverdece, alimenta-se dos ramos mais altos quando o resto da floresta parece adormecido, e a seu fruto se atribui o poder de curar todos os males espirituais. Amarrados à verga de uma porta, os ramos do visco são um convite a beijos súbitos e surpreendentes. O simbolismo será exato se pudermos equiparar o pensamento druídico ao pensamento sufista, que não é plantado como árvore, como se plantam as religiões, mas se auto-enxerta numa árvore já existente; permanece verde, embora a própria árvore esteja adormecida, tal como as religiões são mortas pelo formalismo; e a principal força motora do seu crescimento é o amor, não a paixão animal comum nem a afeição doméstica, mas um súbito e surpreendente reconhecimento do amor, tão raro e tão alto que do coração parecem brotar asas. Por estranho que pareça, a Sarça Ardente em que Deus apareceu a Moisés no deserto, supõem agora os estudiosos da Bíblia, era uma acácia glorificada pelas folhas vermelhas de um *locanthus*, equivalente oriental do visco(1).

A deusa-musa irlandesa Bridget era tríplice como a musa celebrada por Ibn El-Arabi; e não tríplice apenas no sentido de ser, ao mesmo tempo, donzela, ninfa e anciã, mas no sentido de presidir a três reinos espirituais: a poesia, cura e o artesanato. Não deve interessar-nos muito saber se esse conceito nasceu na Irlanda ou se veio do Oriente, de cambulhada com os complicados arabescos da arte da iluminação irlandesa medieval e com as formas curiosamente persas ou árabes dos poemas irlandeses do século XIX. Uma conhecida cruz céltica do século IX distingue-se, decerto, por trazer a fórmula árabe *Bismillah er-Rahman, er-Rahim* (“Em nome de Alá, o

Compassivo, o Misericordioso”), como prova de que o sufismo se coaduna com ambas as religiões.

Talvez seja mais importante o fato de que toda a arte e a arquitetura islâmicas mais nobres são sufistas, e que a cura, sobretudo dos distúrbios psicossomáticos, é diariamente praticada pelos sufis hoje em dia como um dever natural de amor, conquanto só o façam depois de haverem estudado, pelo menos, doze anos. Os *ollamhs*, também curadores, estudavam doze anos em suas escolas das florestas. O médico sufista não pode aceitar nenhum pagamento mais valioso do que um punhado de cevada, nem impor sua própria vontade ao paciente, como faz a maioria dos psiquiatras modernos; mas, tendo-o submetido a uma hipnose profunda, ele o induz a diagnosticar o próprio mal e prescrever o tratamento. Em seguida, recomenda o que se há de fazer para impedir uma recorrência dos sintomas, visto que o pedido de cura há de provir diretamente do paciente e não da família nem dos que lhe querem bem(2).

Depois de conquistadas pelos sarracenos, a partir do século VIII d.C., a Espanha e a Sicília tornaram-se centros de civilização muçulmana renomados pela austeridade religiosa. Os letrados do norte, que acudiram a eles com a intenção de comprar obras árabes a fim de traduzi-las para o latim, não se interessavam, contudo, pela doutrina islâmica ortodoxa, mas apenas pela literatura sufista e por tratados científicos ocasionais. A origem dos cantos dos trovadores — a palavra não se relaciona com *trobar*, “encontrar”, mas representa a raiz árabe TRB, que significa “tocador de alaúde” — é agora autorizadamente considerada sarracena. Apesar disso, o professor Guillaume assinala em *O legado do Islã* que a poesia, os romances, a música e a dança, todos especialidades sufistas, não eram mais bem recebidas pelas autoridades ortodoxas do Islã do que pelos bispos cristãos. Árabes, na verdade, embora fossem um veículo não só da religião

muçulmana mas também do pensamento sufista, permaneceram independentes de ambos.

Em 1229, a ilha de Maiorca, onde vivo desde 1929, foi capturada pelo rei Jaime de Aragão aos sarracenos, que a haviam dominado por cinco séculos. Depois disso, ele escolheu por emblema um morcego, que ainda encima as armas de Palma, a nossa capital. Esse morcego emblemático me deixou perplexo por muito tempo, e a tradição local de que representa “vigilância” não me pareceu uma explicação suficiente, porque o morcego, no uso cristão, é uma criatura aziaga, associada à bruxaria. Lembrei-me, porém, de que Jaime I tomou Palma de assalto com a ajuda dos Templários e de dois ou três nobres mouros dissidentes, que viviam alhures na ilha; de que os Templários haviam educado Jaime em *le bon saber*, ou sabedoria; e de que, durante as Cruzadas, os Templários foram acusados de colaboração com os sufis sarracenos. Ocorreu-me, portanto, que “morcego” poderia ter outro significado em árabe, e ser um lembrete para os aliados mouros locais de Jaime, presumivelmente sufis, de que o rei lhes estudara as doutrinas.

Escrevi para Idries Shah Sayed, que me respondeu:

“A palavra árabe que designa o morcego é KHuFFaaSH, proveniente da raiz KH-F-SH. Uma segunda acepção dessa raiz é ‘derrubar’, ‘arruinar’, ‘calcar aos pés’, provavelmente porque os morcegos freqüentam prédios em ruínas. O emblema de Jaime, desse modo, era um simples rébus que o proclamava “o Conquistador”, pois ele, na Espanha, era conhecido como ‘El rey Jaime, el Conquistador’. Mas essa não é a história toda. Na literatura sufista, sobretudo na poesia de amor de Ibn El-Arabi, de Múrcia, disseminada por toda a Espanha, ‘ruína’ significa a mente arruinada pelo pensamento impenitente, que aguarda reedificação.

O outro único significado dessa raiz é ‘olhos fracos, que só enxergam à noite’. Isso pode significar muito mais do que ser ‘cego como um

morcego’. Os sufis referem-se aos impenitentes dizendo-os cegos à verdadeira realidade; mas também a si mesmos dizendo-se cegos às coisas importantes para os impenitentes. Como o morcego, o sufi está cego para as ‘coisas do dia’ — a luta familiar pela vida, que o homem comum considera importantíssima — e vela enquanto os outros dormem. Em outras palavras, ele mantém desperta a atenção espiritual, adormecida em outros. Que ‘a humanidade dorme num pesadelo de não-realização’ é um lugar-comum da literatura sufista. Por conseguinte, a sua tradição de ‘vigilância’, corrente em Palma, como significado de ‘morcego’, não deve ser desprezada.”

Destarte, o emblema de Palma combina a franca jactância do rei Jaime, de haver quebrado o poder dos muçulmanos fanáticos que governavam Maiorca, com o emprego oculto de uma metáfora que assegurava aos aliados sua inclusão na confraria. Pode-se pôr em dúvida a asserção de que o rei Jaime falava árabe com fluência, mas esta, para a maioria dos seus conselheiros, era a segunda língua, quando não a primeira. Além disso, muitos milhares de escritores têm feito jogos de palavras com as acepções associadas das raízes árabes, até em países onde não se fala o idioma. Poetas urdus e persas, cujas línguas são indo-européias e não semíticas, tratam as raízes, de certo modo, como se fossem fórmulas algébricas.

Um manto de coroação usado por Rogério II, rei da Sicília (1093-1154), e depois também por Frederico II de Hohenstaufen, chefe do Sacro Império Romano (1194-1250), está exposto no Weltliche-Schatzkammer, em Viena. Idries Shah Sayed explicou-me o seu simbolismo:

“No centro ergue-se uma palmeira, que contém os nove elementos do ‘quadrado mágico dos quinze’, diagrama complicado atribuído a Geber (Jabir), o sufi, e reverenciado igualmente por alquimistas latinos e taoístas

chineses. Escolheu-se a palmeira (NaKHL) porque a raiz triconsonantal NKHL também significa a ‘essência fina que desce quase impalpavelmente’, como o elemento divino *baraka* ou ‘bem-aventurança’. Palavras oriundas da mesma raiz incluem farinha peneirada e chuvisqueiro manso. Sendo a palmeira, entre os árabes, uma árvore sagrada, associada ao nascimento, seu aparecimento num manto de coroação significa ‘fonte de bem-aventurança’. Além disso, a palavra que designa a ‘palmeira’ é *tariqat*, termo técnico sufista equivalente a ‘estar no Caminho’ — o que quer dizer sufismo. De cada lado da palmeira vê-se um tigre arrastando um camelo. NMR é a raiz árabe de ‘tigre’ e JML, de ‘camelo’. Assim, NMR vence JML. Mas NMR também quer dizer ‘vestimenta de lã’ e ‘honra não-diminuída’; e visto que ‘sufi’ pode significar ‘vestido de lã’, e ‘honra não-diminuída’ juntamente com o amor constituem os dois pilares principais do sufismo, ‘tigre’ pode ser substituído por ‘sufi’. Assim sendo, ‘o sufi vence JML’. JML, por sua vez, não só quer dizer ‘camelo’, mas também ‘elegância’. Como indicação de que tanto o tigre quanto o camelo são humanos, ambos usam listras semelhantes, mas o camelo as tem em menor número, o que significa que a honra não-diminuída não é de todo deselegante. Portanto: ‘Debaixo da fonte divina da bem-aventurança sufista, a honra não-diminuída do vestido de lã vence a mera elegância’”.

A absorção no tema do amor conduz ao êxtase, sabem-no todos os sufis. Mas enquanto os místicos cristãos consideram o êxtase como a união com Deus e, portanto, a ponto culminante da consecução religiosa, os sufis só lhe admitem o valor se ao devoto for facultado, depois do êxtase, voltar ao mundo e viver de forma que se harmonize com sua experiência. A literatura ocidental sofreu profunda influência do tema do aprimoramento espiritual do homem através do amor, divulgado sobretudo por árabes espanhóis como Ibn Masarra, de Córdoba, Ibn Barrajan, de Sevilha, Abu Bakr, de Granada

(nascido em Maiorca), e Ibn Qasi, de Agarabis, em Portugal, todos os quais floresceram no século X. O mais conhecido dos sufis sábios foi Averróis (Ibn Rushd), do século XII, que transformou o pensamento escolástico cristão.

Os sufis insistiram sempre na praticabilidade do seu ponto de vista. A metafísica, para eles, é inútil sem as ilustrações práticas do comportamento humano prudente, fornecidas pelas lendas e fábulas populares. Uma vez que os papas haviam excomungado os heréticos donatistas por negarem que a bênção conferida por um padre de vida desregrada era igual bênção conferida por um santo, a atitude “Não faças o que eu faço, mas faz o que eu digo” passara a ser um lugar-comum nas igrejas católicas. A autoridade no Evangelho foi encontrada em Mateus XXIII, 2 e seguintes, onde Jesus diz a seus discípulos que obedeçam aos ensinamentos dos fariseus em todos os pormenores, mas não se modelem pelos fariseus mais formalistas. Os cristãos contentam-se em usar Jesus como o exemplar perfeito e final do comportamento humano. Os sufis, contudo, ao mesmo tempo que o reconhecem como profeta divinamente inspirado, citam o texto do quarto Evangelho: “Eu disse:

Não está escrito na vossa Lei que sois deuses?” — o que significa que juízes e profetas estão autorizados a interpretar a lei de Deus — e sustenta que essa quase divindade deveria bastar a qualquer homem ou mulher, pois não há deus senão Deus. Da mesma forma, eles recusaram o lamaísmo do Tibete e as teorias indianas da divina encarnação; e posto que acusados pelos muçulmanos ortodoxos de terem sofrido a influência do cristianismo, aceitam o Natal apenas como parábola dos poderes latentes no homem, capazes de aparta-lo dos seus irmãos não-iluminados. De idêntica maneira, consideram metafóricas as tradições sobrenaturais do Corão, nas quais só acreditam literalmente os não-iluminados, O Paraíso, por exemplo, não foi, dizem eles, experimentado por nenhum homem vivo; suas *huris* (“criaturas

de luz”) não oferecem analogia com nenhum ser humano e não se deviam imputar-lhes atributos físicos, como acontece na fábula vulgar.

Abundam exemplos, em toda a literatura européia, da dívida para com os sufis. A lenda de Guilherme Tell já se encontrava em *A conferência dos pássaros*, de Attar (século XII), muito antes do seu aparecimento na Suíça; e a lenda de que os grupos germânicos de arqueiros (se pudermos confiar no *Malleus maleficarum*, manual de caça às bruxas de 1460) atiravam, “em nome do Diabo”, em maçãs colocadas de maneira semelhante, sugere influência sarracena. E, embora dom Quixote pareça o mais espanhol de todos os espanhóis, o próprio Cervantes reconhece sua dívida para com uma fonte árabe.

Essa imputação foi posta de lado, como quixotesca, por eruditos; mas as histórias de Cervantes seguem, não raro, as de Sidi Kishar, lendário mestre sufista às vezes equiparado a Nasrudin, incluindo o famoso incidente dos moinhos (aliás de água, e não de vento) tomados equivocadamente por gigantes. A palavra espanhola *Quijada* (verdadeiro nome do Quixote, de acordo com Cervantes) deriva da mesma raiz árabe KSHR de Kishar, e conserva o sentido de “caretas ameaçadoras”. O bem-aventurado Raimundo Lúlio, místico e mártir maiorquino, admite ter escrito o seu famoso poema *O livro do amante e da amada* (1283) baseando-se no modelo sufista. E o irmão Anselmo de Turmeda, místico cristão catalão, foi também conhecido como o sábio sufi iluminado Abdulla el-Tarjuman, “o Intérprete”.

O frade Roger Bacon, que ensinou filosofia em Oxford e lá está enterrado, estudou na Espanha sarracena; mas evitando, cuidadoso, uma referência direta aos “iluminados”, com medo de ofender as autoridades universitárias, chama a essa maneira de pensar simplesmente “oriental”, palavra formada, em árabe, da mesma raiz de “iluminismo”. O professor Asin, de Madri, e seus colaboradores identificaram a relação entre Bacon e os iluminados da escola de Córdoba, fundada por Ibn Masarra (883-931) e

desenvolvida pelo sábio judeu sufista Salomão ben Gabirol (1021-1058), conhecido dos sarracenos como Suleiman ibn Yahya ibn Jabriol, e dos cristãos como Avicebron. Estabeleceu-se agora que Avicebron representou a influência vital por trás da fundação, por São Francisco de Assis, da ordem franciscana, em que Bacon ingressou em 1247. Um trecho de uma obra latina de Bacon alude à teoria sufista da evolução:

“Os filósofos naturais não sabem disso, nem toda a assembléia de escritores latinos. E porque essa ciência não é conhecida pela generalidade dos estudiosos, disso se segue necessariamente que eles são ignorantes de tudo o que depende dela, no que diz respeito à geração de coisas animadas, plantas, animais e homens; pois, ignorando o que veio antes, terão de ignorar, por força, o que virá depois”.

Embora o frade Bacon tenha sido encarado com respeitoso temor e suspeita por haver estudado as “artes negras”, a palavra “negra” não significa “má”. Trata-se de um jogo de duas raízes árabes, FHM e FHMM, que se pronunciam *fecham* e *facham*, uma das quais significa “negro” e a outra “sábio”. O mesmo jogo ocorre nas armas de Hugues de Payns (“dos pagãos”), nascido em 1070 (3), que fundou a Ordem dos Cavaleiros Templários: a saber, três cabeças pretas, blasonadas como se tivessem sido cortadas em combate, mas que, na realidade, denotam cabeças de sabedoria.

Os sufis muçulmanos tiveram a sorte de proteger-se das acusações de heresia graças aos esforços de El-Ghazali (1051-1111), conhecido na Europa por Algazel, que se tornou a mais alta autoridade doutrinária do islamismo e conciliou o mito religioso corânico com a filosofia racionalista, o que lhe valeu o título de “Prova do Islamismo”. Sem embargo disso, eram freqüentemente vítimas de movimentos populares violentos em regiões menos esclarecidas, e viram-se obrigados a adotar senhas e apertos de mão

secretos, além de outros artifícios para se defenderem. No Ocidente, não se encontrou nenhum sufi cristão com suficiente autoridade eclesiástica para proteger seus irmãos de idéia nos grandes conselhos da Igreja, mas o pensamento sufista continuou a ser uma força secreta que corria paralela ao cristianismo ortodoxo. Daí o misto de admiração e desconfiança com que foram considerados frei Roger Bacon, o bem-aventurado Raimundo Lúlio (que esperou sete séculos para ser canonizado) e outros sufis, aos quais se assacavam estranhos poderes e doutrinas ainda mais estranhas. Não obstante, as obras sufistas de Ghazali eram citadas por Averróis e Abu Bakr — “Abubacer” —, escritores de prestígio imenso nas universidades cristãs.

“Os sufis são uma antiga maçonaria espiritual. . .” De fato, a própria maçonaria começou como sociedade sufista. Chegou à Inglaterra durante o reinado do rei Aethelstan (924-939) e foi introduzida na Escócia disfarçada como sendo um grupo de artesãos no princípio do século XIV, sem dúvida pelos Templários (4). A sua reformação, na Londres do início do século XVIII, por um grupo de sábios protestantes, que tomaram os termos sarracenos por hebraicos, obscureceu-lhes muitas tradições primitivas. Richard Burton, tradutor das *Mil e uma noites*, ao mesmo tempo maçom e sufi, foi o primeiro a indicar a estreita relação entre as duas sociedades, mas não era tão versado que compreendesse que a maçonaria começara como um grupo sufista. Idries Shah Sayed mostra-nos agora que foi uma metáfora para a “reedificação”, ou reconstrução, do homem espiritual a partir do seu estado de decadência; e que os três instrumentos de trabalho exibidos nas lojas maçônicas modernas representam três posturas de oração. “Buizz” ou “Boaz” e “Salomão, filho de Davi”, reverenciados pelos maçons como construtores do Templo de Salomão em Jerusalém, não eram súditos israelitas de Salomão nem aliados fenícios, como se supôs, senão arquitetos sufistas de Abdel-Malik, que construíram o Domo da Rocha sobre as ruínas do Templo de Salomão, e seus sucessores. Seus verdadeiros nomes incluíam

Thuban abdel Faiz “Izz”, e seu “bisneto”, Maaruf, filho (discípulo) de Davi de Tay, cujo nome sufista em código era Salomão, por ser o “filho de Davi”. As medidas arquitetônicas escolhidas para esse templo, como também para o edifício da Caaba em Meca, eram equivalentes numéricos de certas raízes árabes transmissoras de mensagens sagradas, sendo que cada parte do edifício está relacionada com todas as outras, em proporções definidas.

De acordo com o princípio acadêmico inglês, o peixe não é o melhor professor de ictiologia, nem o anjo o melhor professor de angelologia. Daí que a maioria dos livros modernos e artigos mais apreciados a respeito do sufismo sejam escritos por professores de universidades européias e americanas com pendores para a história, que nunca mergulharam nas profundezas sufistas, nunca se entregaram às extáticas alturas sufistas e nem sequer compreendem o jogo poético de palavras pérseo-arábicas. Pedi a Idries Shah Sayed que remediasse a falta de informações públicas exatas, ainda que fosse apenas para tranqüilizar os sufis naturais do Ocidente, mostrando-lhes que não estão sós em seus hábitos peculiares de pensamento, e que as suas intuições podem ser depuradas pela experiência alheia. Ele consentiu, embora consciente de que teria pela frente uma tarefa muito difícil. Acontece que Idries Shah Sayed, descendente, pela linha masculina, do profeta Maomé, herdou os mistérios secretos dos califas, seus antecessores. É, de fato, um Grande Xeque da *Tariqa* (“Regra”) sufista, mas como todos os sufis são iguais, por definição, e somente responsáveis perante si mesmos por suas consecuições espirituais, o título de “xeque” é enganoso. Não significa “chefe”, como também não significa o “chefe de fila”, velho termo do exército para indicar o soldado postado diante da companhia durante uma parada, como exemplo de exercitante militar.

A dificuldade que ele previu (embora tenha residido por muitos anos na Europa e seja tão versado em inglês e nas principais línguas européias quanto em árabe, pachto, urdu e persa clássico e moderno) é que se deve

presumir que os leitores deste livro tenham percepções fora do comum, imaginação poética, um vigoroso sentido de honra, e já ter tropeçado no segredo principal, o que é esperar muito. Tampouco deseja ele que o imaginem um missionário. Os mestres sufistas fazem o que podem para desencorajar os discípulos e não aceitam nenhum que chegue “de mãos vazias”, isto é, que careça do senso inato do mistério central. O discípulo aprende menos com o professor seguindo a tradição literária ou terapêutica do que vendo-o lidar com os problemas da vida cotidiana, e não deve aborrecê-lo com perguntas, mas aceitar, confiante, muita falta de lógica e muitos disparates aparentes que, no fim, acabarão por ter sentido. Boa parte dos principais paradoxos sufistas está em curso em forma de histórias cômicas, especialmente as que têm por objeto o *Khoja* (mestre-escola) Nasrudin, e ocorrem também nas fábulas de Esopo, que os sufis aceitam como um dos seus antepassados.

O bobo da corte dos reis espanhóis com sua bengala de bexiga, suas roupas multicoloridas, sua crista de galo, seus guizos tilintantes, sua sabedoria singela e seu desrespeito total pela autoridade, é uma figura sufista. Seus gracejos eram aceitos pelos soberanos como se encerrassem uma sabedoria mais profunda do que os pareceres solenes dos conselheiros mais idosos. Quando Filipe II da Espanha estava intensificando sua perseguição aos judeus, decidiu que todo espanhol que tivesse sangue judeu deveria usar um chapéu de certo formato. Prevendo complicações, o bobo apareceu na mesma noite com três chapéus. “Para quem são eles, bobo?”, perguntou Filipe. “Um é para mim, tio, outro para ti e outro para o inquisidor-mor”. E como fosse verdade que numerosos fidalgos medievais espanhóis haviam contraído matrimônio com ricas herdeiras judias, Filipe, diante disso, desistiu do plano. De maneira muito semelhante, o bobo da corte de Carlos I, Charlie Armstrong (outrora ladrão de carneiros escocês), que o rei herdara do pai, tentou opor-se à política da Igreja arminiana do

arcebispo Laud, que parecia destinada a redundar num choque armado com os puritanos. Desdenhoso, Carlos pediu a Charlie seu parecer sobre política religiosa, ao que o bobo lhe respondeu: “Entoe grandes louvores a Deus, tio, e pequenas laudes ao Diabo”. Laud, muito sensível à pequenez do seu tamanho, conseguiu que expulsassem Charlie Armstrong da corte; o que não trouxe sorte alguma ao amo.

Este livro, com efeito, não se dirige a intelectuais nem a outros pensadores ortodoxos, nem a ninguém que não o reconheça imediatamente como dirigido a si. A economia da publicação distribuirá, por força, o livro sobretudo entre leitores sem muita compreensão do que o autor está dizendo; entretanto, se ele o tivesse escrito de modo que eles compreendessem claramente, teria dito algo de todo diferente. Posição difícil; e se alguém merece ser censurado pela publicação, sou eu mesmo. Não obstante, Idries Shah Sayed fornece grande quantidade de informações inesperadas — além das que já citei —, tais como a origem sarracena do rosário e da dívida do Patinho Feio de Hans Andersen, ou de Chaucer, para com poetas sufistas conhecidos, enfatizando esses fenômenos secundários sem prejuízo do fenômeno primário do pensamento sufista. O livro será, pelo menos, acessível a grande número de pessoas que partilham esse modo peculiar de pensar com um ou dois amigos íntimos, aos quais, sem dúvida, surpreenderá tanto quanto me surpreendeu.

Robert Graves

Deya

Maiorca

Notas:

(1) *O grande poeta sufista Rumi escreveu:*

*“No inverno, os ramos nus que parecem dormir
Trabalham em segredo, preparando-se para a primavera”.*

*Conquanto ele não tenha mencionado o visco, nem o locanthus, aqui
está o emblema visível do processo mental secreto a que se referem os seus
versos.*

(2) *Um resumo clínico de um aspecto dessa prática encontra-se no
artigo do dr. Jafar Hallaji, “Hypnotherapeutic techniques in a Central Asian
community”, no International Journal of Clinical and Experimental
Hypnosis, outubro de 1962, págs. 271 e segs.*

(3) *Les familles chevelresques du Lyonnais. O cognome de seu pai
era “o Mouro”. O conde de Pagan, historiador da família, refere-se ao
contato muito antigo com os árabes hispânicos que deram origem a esse
inusitado cognome.*

(4) *Existe uma vaga tradição entre os maçons sobre as origens da
confraria sarracena. O dicionário de Haydn, Dictionary of dates (1867, pág.
347) cita historiadores maçônicos, observando que “diz-se que os arquitetos
da costa africana, maometanos, introduziram-na na Espanha, por volta do
século IX”. O fato de sucessivos graus marcarem a passagem efetiva através
de certas experiências espirituais definitivas, alegorizadas por seus rituais, é
menos compreendido.*

A situação

“A humanidade está adormecida, preocupada apenas com o inútil, vivendo num mundo errado. Acreditar que podemos excelir nisso é apenas hábito e uso, não é religião. Essa ‘religião’ é inepta...

Não fique tagarelando diante do Povo do Caminho; antes, consuma-se. Você terá um conhecimento e uma religião invertidos se estiver de cabeça para baixo em relação à Realidade.

O homem enrola a rede em torno de si mesmo. Um leão (um homem do Caminho) despedaça a jaula.”

Mestre sufi Sanai, do Afeganistão, professor de Rumi, em O jardim murado da verdade, escrito em 1131 d.C.

3 - Prefácio do autor

A última coisa que se pretendeu ao escrever este livro é que ele fosse considerado hostil ao escolasticismo ou ao método acadêmico. Estudiosos do Oriente e do Ocidente consagraram heroicamente toda uma vida de trabalho para tornar acessível, por meio de suas próprias disciplinas, o material literário e filosófico sufista para o mundo em geral. Em muitos casos registraram fielmente a própria reiteração dos sufis de que o Caminho não pode ser compreendido pelo intelecto ou pelo aprendizado livresco comum. Que esse princípio fundamental não os tenha impedido de tentar tornar o sufismo acessível à própria compreensão é um tributo à sua honestidade intelectual e à sua fé no próprio sistema de exame.

Seria contudo falso para o sufismo deixar de afirmar que ele só pode ser apreciado, além de certo ponto, numa situação de ensino real, que requer a presença física de um mestre sufista. Para o sufi, não é por acaso que a “doutrina secreta”, cuja existência tem sido suspeitada e procurada há tanto tempo, se revela tão esquiva ao pesquisador. Se o comunismo, digamos, é uma religião sem Deus, o estudo acadêmico do sufismo, sem ser de forma alguma um “sufi que trabalha”, é o sufismo sem o seu fator essencial. Se essa afirmação se opõe à tradição racional de que um indivíduo só pode encontrar a verdade através do exercício das faculdades que possui, só existe uma resposta. Não se chega ao sufismo, à “tradição secreta”, tomando por base suposições pertencentes a outro mundo, o mundo do intelecto. Se sentirmos que só podemos procurar a verdade do fato extrafísico por meio de certo modo de pensar, o meio racional e “científico”, não pode haver contato entre o sufi e o pesquisador supostamente objetivo.

A literatura e o ensino preparatório sufistas destinam-se a ajudar a estender uma ponte sobre o abismo entre esses dois mundos de pensamento. Se não fosse possível proporcionar nenhuma ponte, este livro seria inútil e nem deveria ter sido tentado.

Considerado como nutrimento da sociedade, o sufismo não tem a pretensão de subsistir, dentro dela, de forma inalterada. O que quer dizer que os sufis não erigem sistemas como se erigiria um edifício, a fim de que as gerações sucessivas possam examiná-lo e aprender com ele. O sufismo se transmite por meio do exemplo humano, o mestre. O fato de ser ele figura pouco familiar para o mundo em geral, ou de ter imitadores, não quer dizer que não exista.

Encontramos traços de sufismo em organizações abandonadas em que cessou o elemento de transmissão humana, que

é a *baraka*, onde só subsiste a forma. Visto ser essa concha externa a mais facilmente perceptível ao homem comum, temos de usá-la para indicar algo mais profundo. À diferença dele, não podemos dizer que tal e tal ritual, tal e tal livro, encarnam o sufismo. Começamos com material humano, social, literário, incompleto (porque agora desacompanhado do impacto do exemplo vivo, o mestre) e secundário, porque só parcialmente absorvido. Quando persistem, os fatos históricos, como a organização religiosa e social, são fenômenos secundários, externos, cuja sobrevivência depende de organização, emoção e espetáculo exterior. Tais fatores, tão essenciais à continuação de sistemas familiares, são apenas, sufisticamente falando, o substituto da vitalidade do organismo, na medida em que se distinguem da aparência e do sentimento (1).

Uma escola sufista passa a existir, como qualquer outro fator natural, para florescer e desaparecer, e não para deixar vestígios em rituais mecânicos ou sobrevivências antropológicamente interessantes. A função do nutrimento é transmutar-se, e não deixar traços inalterados.

O grande mestre sufista Jami refere-se a essa tendência quando diz que se se permitir à barba crescer demasiado cerrada, ela competirá com os cabelos da cabeça em suas pretensões à atenção ou à proeminência.

Compreender-se-á facilmente que tanto a pretensão “orgânica” quanto a do “exemplo humano” do sufismo o afastam imediatamente do âmbito do estudo convencional.

Existe, contudo, algum valor em dar atenção às influências sufistas sobre a cultura humana. Em primeiro lugar, podemos observar tentativas para transpor o abismo entre o pensar comum e a experiência sufista contida nos meios poéticos, literários e outros,

destinados a conduzir a consciência humana atenuada ou embriônica a uma percepção e compreensão maiores. Em segundo lugar, sustentam os sufis que até em culturas em que o pensamento autoritário e mecânico sufocaram a compreensão inteligente, a individualidade humana terá de afirmar-se, em algum lugar, ainda que o faça apenas através da noção primitiva de que a vida parecia ler um significado maior do que o oficialmente propalado.

Neste livro, deu-se ênfase à difusão do pensamento sufista durante certa fase (a partir do século VII da nossa era) com propósitos ilustrativos. Se, no decorrer do processo, se apresentou algum material completamente novo, isso não se fez visando ao esforço escolástico. O escolasticismo se interessa por acumular informações e fazer deduções a partir delas. O sufismo empenha-se em desenvolver uma linha de comunicação com o conhecimento fundamental, e não com a combinação de fatos individuais, por mais historicamente emocionantes que sejam, ou com qualquer teorização.

Cumprir não esquecer que o sufismo só é pensamento oriental enquanto retém crenças — como a do exemplo humano — temporariamente inativas no Ocidente. É oculto e místico na medida em que segue outro caminho que não o apresentado como verdadeiro pela organização autoritária e dogmática. Afirma o sufismo que a última atitude constitui apenas uma parte, apenas uma fase da história humana. Arrogando-se uma fonte “real” de conhecimento, o sufismo não pode aceitar as pretensões da fase temporária, que, encarada de dentro de si mesma, é comumente considerada como a “lógica”.

O material aqui apresentado é incompleto em boa parte, porque não se pode aumentar a dose de literatura formal a respeito do sufismo sem o equilíbrio da prática sufi. Grande parte dele, todavia, é desconhecida fora dos círculos sufistas tradicionais. Ele não pretende

influir na escolástica tradicional, com a qual tem apenas a mais superficial das conexões; e uma conexão que não pode ser levada muito longe sem distorção.

O sufismo é conhecido por meio de si mesmo.

É interessante notar a diferença entre a ciência tal como a conhecemos hoje e tal como era vista por um dos seus pioneiros. Considerado o assombro da Idade Média e um dos grandes pensadores da humanidade, Roger Bacon foi o pioneiro do método do conhecimento obtido através da experiência. Esse monge franciscano aprendeu com os sufis da escola iluminista que há uma diferença entre a coleção de informações e o conhecimento das coisas através da experiência real. Em seu *Opus maius*, em que cita a autoridade sufista, diz ele:

“Há dois modos de conhecimento: através do raciocínio e da experiência. O raciocínio traz conclusões e nos obriga

a concedê-las, mas não provoca certeza nem elimina dúvidas, permitindo à mente repousar na verdade, a não ser que esta seja proporcionada pela experiência”.

A doutrina sufista é conhecida no Ocidente como o método científico do processo indutivo, no qual a subsequente ciência ocidental se baseia amplamente.

A ciência moderna, contudo, em lugar de aceitar a idéia de que a experiência era necessária em todos os ramos do pensamento humano, tomou a palavra no sentido de “experimento”, em que o experimentador permanecia tanto quanto possível fora da experiência.

Do ponto de vista sufista, portanto, ao escrever estas palavras em 1268, Bacon não só lançou a ciência moderna, mas também transmitiu apenas uma porção da sabedoria em que ela poderia ter-se baseado.

O pensamento “científico” trabalhou, contínua e heroicamente, com essa tradição parcial desde aquela época. A despeito das suas raízes no trabalho dos sufis, a deterioração da tradição impediu o pesquisador científico de aproximar-se do conhecimento por meio do próprio conhecimento pela “experiência” e não só pelo “experimento”.

Notas:

(1) Ver anotação “Perspectiva”.

4 - Os ilhéus

“O homem comum se arrepende dos seus pecados; o eleito se arrepende da insensatez deles.”

Dh'l-Nun Misri

A maioria das fábulas contém pelo menos alguma verdade, e elas, não raro, facultam às pessoas a absorção de idéias que os modelos comuns do seu pensamento as impediriam de digerir. As fábulas, portanto, têm sido usadas pelos mestres sufistas a fim de apresentar uma imagem da vida mais em harmonia com os seus sentimentos do que seria possível por meio de exercícios intelectuais.

Aqui está uma fábula sufista a respeito da situação humana, sumariada e adaptada adequadamente, como sempre deve acontecer, ao tempo em que é apresentada. As fábulas comuns de “entretenimento” são consideradas pelos autores sufistas uma forma de arte degenerada ou inferior.

Era uma vez uma comunidade ideal que vivia numa região muito distante. Seus membros não tinham temores como os que hoje conhecemos. Em lugar da incerteza e da vacilação, tinham determinação e meios mais completos de se expressar. Conquanto não houvesse nenhuma das tensões e pressões que a humanidade considera hoje essenciais o seu progresso, suas vidas eram mais ricas, porque outros elementos, melhores, substituíam essas coisas. Seu modo de existência, por conseguinte, era ligeiramente diferente. Poderíamos quase dizer que nossas percepções atuais são uma versão crua, provisória, das percepções reais que possuía a comunidade.

Suas vidas eram reais, e não semividas.

Podemos chamar-lhes o povo de El Ar.

Eles tinham um líder, que descobriu que o seu país se tornaria inabitável por um período, digamos, de vinte mil anos. Em vista disso, planejou-lhes a fuga, compreendendo que seus descendentes só conseguiriam voltar para casa depois de inúmeras tentativas.

Encontrou para eles um lugar de refúgio, uma ilha cujas características se pareciam ligeiramente com as de sua terra natal. Por causa da diferença de clima e situação, os imigrantes tiveram de sofrer uma transformação, que os tornou, física e mentalmente, mais adaptados às novas circunstâncias; percepções grosseiras, por exemplo, substituíram as percepções mais finas, como quando as mãos do trabalhador manual se tornam mais calosas em resposta às necessidades do seu ofício.

Com a intenção de reduzir a dor que traria uma comparação entre o estado antigo e o novo, eles foram induzidos a esquecer quase inteiramente o

passado. Só ficou dele a lembrança mais vaga, embora suficiente para ser redespertada quando chegasse a ocasião.

O sistema era muito complicado, mas bem ordenado. Os órgãos através dos quais o povo sobreviveu na ilha foram também transformados em órgãos de prazer, físico e mental. Os órgãos realmente construtivos na velha terra natal foram colocados numa espécie de inatividade provisória e ligados à lembrança vaga, preparados para sua posterior ativação.

Lenta e penosamente, os imigrantes se instalaram, ajustando-se às condições locais. Os recursos da ilha eram tais que, unidos ao esforço e a certa forma de orientação, permitiriam ao povo fugir para outra ilha, no caminho de volta ao lar original. Essa foi a primeira de uma sucessão de ilhas em que se verificou a gradativa aclimação.

A responsabilidade da “evolução” coube aos indivíduos capazes de arcar com ela. Eram, por força, apenas uns poucos porque, para a massa do povo, o esforço de manter as duas séries de conhecimentos em suas consciências revelava-se virtualmente impossível. Uma delas parecia conflitar com a outra. Certos especialistas guardavam a “ciência especial”.

Esse “segredo”, o método de levar a efeito a transição, era nada mais nada menos do que o conhecimento das habilidades marítimas e sua aplicação. A fuga exigia um instrutor, matérias-primas, gente, esforço e compreensão. Havendo tudo isso, o povo poderia aprender a nadar e também a construir navios.

A gente originalmente encarregada das operações de fuga esclareceu a todos que se fazia necessário certo preparo antes que alguém pudesse aprender a nadar ou até a participar da construção de um navio. Durante algum tempo, o processo prosseguiu satisfatoriamente.

Nisso, um homem considerado, na ocasião, carecedor das qualidades necessárias rebelou-se contra essa ordem e conseguiu desenvolver uma idéia magistral. Observara que esforço para fugir colocara um fardo pesado e, não

raro, aparentemente aborrecido sobre o povo, que se mostrava, ao mesmo tempo, disposto a acreditar nas coisas que lhe contavam sobre a operação de fuga. O homem compreendeu que poderia adquirir poder e também vingar-se dos que o haviam menosprezado, como pensou, pela simples exploração das duas séries de fatos.

Oferecer-se-ia, simplesmente, para tirar-lhes o fardo das costas, afirmando não haver fardo.

E fez esta declaração:

“O homem não precisa integrar a mente e treiná-la da maneira descrita a vocês. A mente humana já é uma coisa estável, contínua e consistente. Disseram-lhes que vocês precisavam tornar-se artífices para construir um navio. Pois eu lhes digo que não precisam ser artífices — não precisam de navio algum! Um ilhéu tem apenas de observar umas poucas regras simples para sobreviver e permanecer integrado na sociedade. Pelo exercício do bom senso, inato a todos, pode alcançar qualquer coisa nesta ilha, nosso lar, propriedade e herança comuns a todos!”

Tendo provocado grande interesse no seio do povo, o tagarela, em seguida, “provou” sua mensagem, dizendo:

“Se houver alguma realidade em navios e em nadar, mostrem-nos navios que fizeram a viagem e nadadores que voltaram!”

Era um desafio aos instrutores, que não o podiam enfrentar. Baseava-se numa suposição cujo sofisma não poderia ser detectado pelo rebanho bestificado. A verdade é que nunca tinham voltado navios da outra terra. E os nadadores, quando regressavam, eram submetidos a uma nova adaptação que os tornava invisíveis à multidão.

O populacho instou para que lhe fornecessem uma prova demonstrativa.

“A construção de navios”, disseram os encarregados da fuga, numa tentativa de argumentar com os revoltosos, “é uma arte e um ofício. O aprendizado e o exercício dessa ciência dependem de técnicas especiais, as

quais, juntas, formam uma atividade total, que não pode ser examinada por partes, como vocês estão querendo. Essa atividade contém um elemento impalpável, chamado *baraka*, do qual deriva a palavra ‘barco’ — navio. A palavra significa ‘a sutileza’ e não lhes pode ser mostrada.”

“Arte, ofício, total, *baraka*, tolices!”, berraram os revolucionários.

E enforcaram quantos artífices empenhados na construção de navios puderam encontrar.

O novo evangelho foi acolhido com entusiasmo por todos os lados como um evangelho de libertação. O homem descobrira que já estava maduro! Tinha a impressão, pelo menos naquele momento, de que fora desonerado da responsabilidade.

A maioria das outras maneiras de pensar foi logo absorvida pela singeleza e pelo conforto do conceito revolucionário, que passou a ser considerado um fato básico, jamais contestado por nenhuma pessoa racional. Por racional, é claro, subentendia-se qualquer pessoa que se ajustasse à teoria geral em que se baseava agora a sociedade.

As idéias que se opunham aos novos conceitos foram facilmente denominadas irracionais. Todo irracional era ruim. Daí por diante, ainda que tivesse dúvidas, o indivíduo tinha de suprimi-las ou afastá-las, porque precisava ser tido por racional a todo o custo.

Não era muito difícil ser racional. Bastava à pessoa aderir aos valores da sociedade. Além disso, abundavam as provas da verdade da racionalidade — contanto que as pessoas não se pusessem a pensar além da vida na ilha.

A sociedade, agora, temporariamente equilibrada no interior da ilha, parecia proporcionar uma inteireza plausível, pelo menos vista através de si mesma. Fundada na razão acrescida da emoção, fazia que ambas parecessem plausíveis. Permitia-se, por exemplo, o canibalismo com base em argumentos racionais. Descobriu-se que o corpo humano é comestível. A comestibilidade é uma característica do alimento. Por conseguinte, o corpo humano era alimento.

Com a intenção de compensar as deficiências desse raciocínio, foi utilizado um artifício. Controlou-se o canibalismo no interesse da sociedade. O meio-termo era a marca registrada do equilíbrio temporário. De quando em quando, alguém assinalava um novo meio-termo, e a luta entre a razão, a ambição e a comunidade produzia alguma nova norma social.

Uma vez que as habilidades necessárias à construção de navios não tinham nenhuma aplicação óbvia dentro da sociedade, o esforço poderia facilmente ser considerado absurdo. Os barcos eram dispensáveis — não havia para onde ir. As conseqüências de certas suposições podem ser levadas a “provar” as ditas suposições. É a isso que se dá o nome de pseudocerteza, a substituta da certeza verdadeira. É com isso que lidamos todos os dias, ao supor que viveremos outro dia. Mas os nossos ilhéus aplicavam-no a tudo.

Dois verbetes da grande *Enciclopédia universal da ilha* mostram-nos como funcionava o processo. Destilando a sabedoria da única nutrição mental que se encontrava ao alcance deles, os sábios da ilha produziram, com toda a sinceridade, esta espécie de verdade:

NAVIO: *Desagradável*. Veículo imaginário em que impostores e enganadores asseveraram ser possível “transportar a água”, o que hoje está cientificamente provado que é um absurdo. Não se conhece na ilha nenhum material impermeável à água com o qual se pudesse construir um “navio” nessas condições, sem falar na questão de saber se existe ou não uma destinação além da ilha. Pregar a construção de navios é um crime capital pela Lei XVII do Código Penal, subseção J, “A proteção dos crédulos”. A MANIA DA CONSTRUÇÃO DE NAVIOS, forma extrema de escapismo mental, é um sintoma de desajuste. Todos os cidadãos se encontram na obrigação constitucional de notificar as autoridades sanitárias se acaso suspeitarem da existência dessa trágica condição em qualquer indivíduo.

Veja: *Natação; Aberrações mentais; Crime (Capital)*.

Leituras: *Por que os “navios” não podem ser construídos*, de Smith, J., Monografia da Universidade da Ilha, número 1151.

NATAÇÃO: *Repugnante*. Suposto método de propelir o corpo através da água sem se afogar, geralmente com o propósito de “alcançar um lugar fora da ilha”. O “estudante” dessa arte repugnante tinha de submeter-se a um ritual grotesco. Na primeira lição, tinha de deitar-se no chão e mover os braços e as pernas em resposta às instruções do “instrutor”. Todo o conceito tem por base o desejo dos pretensos “instrutores” de dominar os crédulos nas épocas bárbaras. Mais recentemente, o culto assumiu a forma de mania epidêmica ,

Veja: *Navio; Heresias; Pseudoartes*.

Leituras: *A grande loucura natatória*, de Brown, W., 7 vols., Instituto da Lucidez Social.

Usavam-se as palavras “desagradável” e “repugnante” na ilha para indicar o que quer que entrasse em conflito com o novo evangelho, conhecido pelo nome de “Agradar”. A intenção por trás disso era que as pessoas se agradassem dentro da necessidade geral de agradar ao Estado. O Estado passava a significar o povo todo.

Não é de admirar que, desde os tempos mais primitivos, a idéia de deixar a ilha enchesse de pavor a maioria das pessoas. Da mesma forma, descobre-se um medo muito real nos prisioneiros condenados a penas demasiado longas quando se vêem na iminência de ser libertados. Qualquer lugar “fora” do local de cativeiro é um mundo vago, desconhecido, ameaçador.

A ilha não era uma prisão. Era uma jaula de barras invisíveis, porém mais eficazes do que o seriam quaisquer barras óbvias.

A sociedade insulana foi se tornando cada vez mais complexa, e só podemos examinar umas poucas dentre as suas principais características. Sua literatura era rica. Além das composições culturais, um sem-número de livros

explicava os valores e realizações da nação. Havia também um sistema de ficção alegórica que mostrava o quão terrível poderia ter sido a vida, se a sociedade não tivesse se ajustado ao atual modelo tranquilizador.

De tempos a tempos, instrutores tentavam ajudar a comunidade a escapar. Capitães sacrificavam-se em prol do restabelecimento de um clima em que os ora escondidos construtores de navios pudessem prosseguir no trabalho. Todos esses esforços foram interpretados por historiadores e sociólogos com referência às condições da ilha, sem idéia de qualquer contato fora daquela sociedade fechada. Produziam-se com facilidade relativa explicações plausíveis para quase tudo. Não estava envolvido nenhum princípio de ética, porque os doutos continuavam a estudar com dedicação genuína o que parecia ser verdade. “Que *mais* podemos fazer?”, perguntavam, dando a entender, com a palavra “mais”, que a alternativa poderia ser um esforço de quantidade. Ou perguntavam uns aos outros: “Que *outra coisa* podemos fazer?”, supondo que a resposta pudesse estar em “outra coisa” — algo diferente. O seu verdadeiro problema era que eles se julgavam capazes de formular as perguntas, e ignoravam o fato de que as perguntas tinham tanta importância, em todos os sentidos, quanto as respostas.

Está visto que aos ilhéus se oferecia um campo muito grande para pensar e agir dentro de seu pequeno domínio.

As variações de idéias e diferenças de opinião davam a impressão de liberdade de pensamento. Estimulava-se o pensamento, contanto que não fosse “absurdo”.

Permitia-se a liberdade de palavra, aliás de escassa utilização sem o desenvolvimento da compreensão, que não era levado a efeito.

O trabalho e a ênfase dos navegadores teve de assumir aspectos diferentes de acordo com as mudanças verificadas na comunidade, o que lhes tornava a realidade ainda mais desconcertante para os estudantes que procuravam acompanhá-los do ponto de vista da ilha.

No meio de toda a confusão, até a capacidade de lembrar-se da possibilidade de escapar podia, às vezes, transformar-se em obstáculo. A consciência emocionante da possibilidade de fuga não era muito discriminativa. Na maior parte das vezes, os ansiosos aspirantes a fujões se decidiam por qualquer espécie de sucedâneo. Um conceito vago de navegação não poderia ser útil sem orientação. Até os mais ardentes construtores de navios em potencial tinham sido treinados para acreditar que já possuíam essa orientação. Já estavam maduros. Odiavam todos os que dissessem que eles talvez precisassem de preparação.

Versões estranhas de natação e construção de navios freqüentemente excluía, pela força do número, as possibilidades de progresso verdadeiro. Bastante censuráveis eram os advogados da pseudonatação ou dos navios alegóricos, meros mercenários, que ofereciam lições aos que ainda estavam fracos demais para nadar, ou passagens em navios que não podiam construir.

As necessidades da sociedade tinham exigido, originalmente, certas formas de eficiência e pensamento que redundavam no que se conhecia por ciência. Esse enfoque admirável, tão essencial nos campos em que tinha aplicação, acabou exorbitando do seu verdadeiro significado. O enfoque, denominado “científico” logo após a revolução “Agradar”, ampliou-se até cobrir todo tipo de idéias. Finalmente, as coisas que não puderam ser contidas dentro dos respectivos limites passaram a ser conhecidas como “não-científicas”, outro sinônimo conveniente de “más”. As palavras eram estranhamente aprisionadas e, a seguir, automaticamente escravizadas.

Na ausência de uma atitude adequada, como as pessoas que, entregues aos próprios recursos na sala de espera de um consultório, põem-se a ler revistas freneticamente, os ilhéus se absorveram na procura de substitutos da realização, que era o propósito original (e, na verdade, final) do exílio da comunidade.

Alguns foram capazes de distrair a atenção, de maneira mais ou menos bem-sucedida, com atitudes principalmente emocionais. Havia séries diferentes

de emoção, mas nenhuma escala adequada para medi-las. Considerava-se toda emoção “funda” ou “profunda” — como quer que fosse, mais profunda que a não-emoção. A emoção, que levava as pessoas aos atos físicos e mentais mais extremos que se conheciam, era automaticamente qualificada de “profunda”.

Em sua maioria, as pessoas costumavam escolher metas ou permitiam que outros as escolhessem para elas. Podiam consagrar-se a um culto depois de outro, ou ao dinheiro, ou à proeminência social. Algumas, por adorarem certas coisas, julgavam-se superiores a todo o resto. Outras, repudiando o que supunham ser o culto, cuidavam não ter ídolos e poder, por conseguinte, zombar com segurança de tudo o mais.

À medida que os séculos passavam, a ilha se viu juncada de destroços desses cultos. Pior do que destroços comuns, eles eram autoperpetuantes. Pessoas bem-intencionadas e outras combinaram e recombinaaram os cultos, e estes voltaram a propagar-se. Para o amador e para o intelectual isso constituía uma mina de material acadêmico ou “inicial”, que dava uma reconfortante sensação de variedade.

Proliferaram magníficas instalações para o gozo de “satisfações” limitadas. Palácios e monumentos, museus e universidades, institutos de saber, teatros e estádios esportivos abarrotaram a ilha. O povo, naturalmente, se orgulhava desses recursos, muitos dos quais considerava ligados, de um modo geral, à verdade fundamental, embora muito pouca gente soubesse exatamente como era isso.

A construção de navios estava associada a algumas dimensões dessa atividade, mas de um jeito desconhecido de quase toda a gente.

Clandestinamente, os navios desfraldaram suas velas, os nadadores continuaram a ensinar natação...

As condições na ilha não consternaram em demasia aquela gente dedicada. Afinal de contas, ela também se originara da mesma comunidade e tinha laços indissolúveis com ela e com o seu destino.

Mas precisava, muito a miúdo, preservar-se das atenções dos seus concidadãos. Alguns ilhéus “normais” tentaram salvá-la de si mesma. Outros tentaram matá-la por uma razão igualmente sublime. Outros até buscaram ardentemente a ajuda dela, mas não conseguiram encontrá-la.

Todas essas reações à existência dos nadadores resultavam da mesma causa, filtrada através de diferentes tipos de mentes, a saber, que quase toda a gente sabia agora em que consistia um nadador, o que ele estava fazendo e onde poderia ser encontrado.

À medida que a vida na ilha foi se tornando mais e mais civilizada, surgiu uma indústria estranha, mas lógica, consagrada a lançar dúvidas sobre a validade do sistema sob o qual vivia a sociedade. Ela logrou absorver as dúvidas acerca dos valores sociais ridicularizando-os ou satirizando-os. A atividade poderia apresentar um rosto triste ou feliz mas, na realidade, se tornou um ritual repetitivo. Indústria potencialmente valiosa, era, não raro, impedida de exercer suas funções realmente criativas.

Achavam as pessoas que, tendo dado às suas dúvidas uma expressão temporária, conseguiriam, de certo modo, atenuá-las, exorcizá-las, quase aplacá-las. A sátira passou a ser considerada uma alegoria significativa; a alegoria foi aceita mas não digerida. Peças, livros, filmes, poemas, pasquins foram os meios usados para esse desenvolvimento, ainda que boa parte dele operasse em campos mais acadêmicos. Para muitos ilhéus, parecia mais emancipado, mais moderno ou progressivo seguir esse culto em lugar dos antigos.

Aqui e ali um candidato ainda se apresentava a um instrutor de natação, para fazer sua barganha. E geralmente ocorria o que, na verdade, era uma conversa estereotipada.

— Quero aprender a nadar.

— Quer fazer uma barganha?

— Não. Só tenho de levar minha tonelada de couve.

— Que couve?

— A comida de que precisarei na outra ilha.

— Lá existe comida melhor.

— Não sei do que você está falando. Não posso ter certeza. Preciso levar minha couve.

— Em primeiro lugar, você não pode nadar com uma tonelada de couve.

— Então não posso ir. Você chama a couve de carga. Eu chamo-lhe minha nutrição essencial.

— Suponha, como alegoria, que, em lugar de couve, preferamos dizer “suposições” ou “idéias destrutivas”.

— Levarei minha couve a algum instrutor que compreenda minhas necessidades.

Este livro fala de alguns nadadores e construtores de navios, e também de outros que tentaram acompanhá-los, com maior ou menor sucesso. A fábula não terminou, porque ainda existem pessoas na ilha.

Os sufis utilizam linguagem cifrada para transmitir o que querem dizer. Mude a posição das letras do nome da comunidade original — El Ar — e terá “Real”. Talvez já tenha notado que o nome adotado pelos revolucionários — “*please*” (Agradar) — forma, com as letras mudadas de lugar, a palavra “*asleep*” (Adormecido).

5 - Os antecedentes

I Os viajantes e as uvas

“Existem três formas de cultura: a cultura mundana, mera aquisição de informações; a cultura religiosa, que obedece a regras; a cultura da elite, o aprimoramento de si mesmo.”

Mestre Hujwiri, Revelação do velado

Existe uma história nas fábulas de Esopo a respeito de uma jovem toupeira que foi procurar a mãe para dizer-lhe que podia enxergar. Ora, como sabe a maioria das pessoas, a visão é algo de que carecem tradicionalmente as toupeiras. A mãe dessa toupeira decidiu pô-la à prova. E colocou diante dela um pedaço de olíbano, perguntando-lhe o que era.

— Uma pedra — respondeu a toupeirinha.

— Você não somente é cega — concluiu a mãe —, mas também perdeu o sentido do olfato.

Esopo, tradicionalmente estimado pelos sufis como mestre prático numa tradição imemorial de sabedoria, lograda através do consciente exercício da mente, do corpo e das percepções, não faz jus a muitas distinções pelo sentido evidente da sua história. A deficiência de algumas morais (na realidade falso brilho superficial) das histórias de Esopo foi notada por muitos estudiosos.

Poderemos analisar a história para ver o que ela realmente significa, se soubermos alguma coisa da tradição sufista de ocultar o sentido em literatura.

“Toupeira” em árabe (*khuld*, do radical KHL D) escreve-se do mesmo modo que *khalad*, que quer dizer “eternidade, paraíso, pensamento, mente, alma”, conforme o contexto. Mas como só se escrevem as consoantes, não há maneira de descobrir, diante de uma palavra tomada isoladamente, a palavra que se tencionou escrever. Se essa palavra fosse usada de forma poética numa língua semítica e depois traduzida para o grego por alguém que não compreendesse seu duplo sentido, ter-se-ia perdido o jogo de palavras.

Por que a pedra e o cheiro? Porque, na tradição sufista , “Moisés [*guia do seu povo*] tornou a pedra tão fragrante quanto o almíscar” (Hakim Sanai, *O jardim murado da verdade*).

“Moisés” simboliza um pensamento orientador, que transforma algo aparentemente inanimado e inerte em algo “tão fragrante quanto o almíscar” — algo dotado de uma vida que se pode quase chamar própria.

Nossa historieta mostra agora que a “mãe” do pensamento (sua origem, matriz, qualidade essencial) apresenta o “olíbano” (experiência impalpável) ao pensamento, ou mente. E porque o indivíduo (a toupeira) se concentra na “visão” (tentando desenvolver faculdades na ordem errada), chega a perder o uso das que deveria ter.

O ser humano, de acordo com os sufis, em vez de esforçar-se por alcançar o próprio interior, a fim de encontrar e atingir o seu desenvolvimento, vai procurá-lo fora de si, e persegue ilusões (sistemas metafísicos erroneamente desenvolvidos) que, na verdade, o paralisam.

Qual é a potencialidade interior da “toupeira”? Examinemos o grupo de palavras árabes pertencentes ao radical KHL D, que estamos considerando:

Khalad (KHL a D) = permanente, duradouro

Khallad (KH a LL a D) = perpetuar alguma coisa

Akhlad (AKHL a D) = inclinar-se para, apoiar fielmente (um amigo)

Khuld (KH u LD) = eternidade, paraíso, continuidade

Khuld (KH UL D) = toupeira, rato-do-campo, cotovia.

Khalad (KH a La D) = pensamento, mente, alma

El-Khualid (EL-KH U AL i D) = montanhas, rochas, suportes (de um pote)

Para o sufi, esse agrupamento de palavras em torno de um radical transmite os elementos essenciais ao desenvolvimento humano. É quase um mapa do sufismo. A toupeira, mercê da coincidência, pode ser escolhida como

símbolo da mente, ou pensamento. Na mesma mente há eternidade, continuidade, suporte. O sufismo preocupa-se com a perpetuação da consciência humana através da sua fonte na mente. A fidelidade na associação com outros é um elemento essencial dessa tarefa.

A anedota de Esopo, portanto, não significa, como gostariam de acreditar seus comentadores, que “é fácil desmascarar um impostor”. Não precisamos negar que a história possa ter exercido essa função durante séculos. Mas o emprego do incenso e da toupeira, mais a tradição sufista de que certos segredos se escondem em palavras, como as de Esopo, ajudam-nos a abrir a porta. Olhando para uma grande quantidade de material literário e filosófico a essa luz, acode-nos irresistivelmente à lembrança a mensagem do próprio Rumi, o qual, como Esopo, foi um grande fabulista da Ásia Menor. Diz ele que o canal pode não beber, mas executa sua função de levar água ao que tem sede. Os interessados nessa interpretação do simbolismo da toupeira poderão sentir perfeitamente que a despreocupada sabedoria superficial de Esopo tem sido a portadora do alimento que ora encontramos nela.

Rumi viveu cerca de dois mil anos depois de Esopo, e disse: “Um conto, fictício ou não, ilumina a verdade”.

Não há necessidade de estudar a língua árabe como a fonte real da versão semítica da qual provém a história esópica. O árabe nos é útil como instrumento porque, como o demonstraram os filólogos, conserva, em estreita associação, palavras agrupadas de acordo com um modelo primitivo, cujos significados se corromperam muito nas outras línguas semíticas.

Existem, tanto no Ocidente como no Oriente, numerosíssimos exemplos de cristalização semelhante ao ensino da literatura, do ritual e das crenças populares. Muitos desses fenômenos são considerados sem importância: como as piadas atribuídas a Nasrudin, Joe Miller e outros, tomadas em seu valor nominal. Grande parte da poesia de Omar Khayyam, que visa fazer o leitor pensar com clareza através da redução a vida ao absurdo, tem sido tomada no

sentido superficial de que Khayyam era um “pessimista”. O material platônico, destinado, no entender dos sufis, a mostrar as limitações da lógica formal e a facilidade com que caímos no raciocínio falso, tem sido considerado falho, e nada mais. Em alguns casos, como acontece com Esopo, o canal ainda leva a água, embora já não seja reconhecido como canal. Em outras formulações, as pessoas continuam a submeter-se a rituais e crenças sem sentido, que racionalizaram, até deixá-las sem nenhuma dinâmica e com um interesse apenas de antiquário. O grande poeta sufista Jami diz, referindo-se a elas: “A nuvem seca, sem água, não produz chuva”. E, apesar disso, tais cultos, que não passam, muitas vezes, de imitações de um simbolismo cuidadosamente organizado, baseado na analogia poética, são amiúde estudados seriamente. Cuidam algumas pessoas que eles contêm verdades metafísicas ou mágicas, e crêem outras que possuem importância histórica.

Nos casos em que um culto ou agrupamento de pessoas segue um tema originalmente planejado com cuidado, tomando por base certos agrupamentos de palavras, é impossível compreendê-los ou mesmo traçar-lhes a história a não ser que saibamos o que originalmente aconteceu. Em razão da sua natureza caracteristicamente matemática, e por ter sido escolhido como a estrutura para apresentar certos conhecimentos ao Oriente e ao Ocidente durante a Idade Média, o árabe é importantíssimo neste estudo.

De mais a mais, em virtude de seu método quase algébrico de produzir palavras a partir de uma forma básica de três letras, tem o árabe grande simplicidade, dificilmente imaginada por alguém que não o conheça. Em inúmeros casos, lidamos apenas com palavras, grupos de consoantes, e não com gramática, sintaxe, nem com as próprias letras árabes, que podem ser traduzidas suficientemente bem, para as nossas finalidades, pelas letras latinas. Nós somente trocamos uma letra por outra. Quando muito, modificamos a letra para que nos diga qual era a letra original. Esta, em resumo, é uma arte amplamente utilizada nos países do Oriente em que penetraram as letras árabes

e as tradições sufistas, e usadas por pessoas sem um conhecimento profundo do próprio árabe. Descobriu-se, portanto, que o árabe podia ser empregado como linguagem cifrada por certos povos do Oriente e também do Ocidente latino da Idade Média (1).

Os sufis usam a relação entre pais e filhos (a toupeira e a mãe) para denotar o treinamento no sentido da “visão” plena, assim como a relação final entre o sufi e a “visão” final da verdade objetiva. Para o sufi, a encarnação religiosa ou efígie, que transmite a relação, é tão-somente um método grosseiro e secundário de retratar alguma coisa que aconteceu a um indivíduo ou a um grupo — experiência religiosa que lhes mostra o caminho da auto-realização.

“O sufi perfeito é grande, altíssimo; é sublime. Pelo amor, pelo trabalho e pela harmonia, atingiu o mais alto grau de mestria. Todos os segredos estão abertos para ele; e todo o seu ser está impregnado de um mágico resplendor. Ele é o Guia e o Viajante no Caminho da beleza, do amor, da consecução, do poder, da realização infinitos; o Guardião da Mais Antiga Sabedoria, o Pioneiro dos segredos mais altos; o amigo muito querido cujo próprio ser nos eleva, trazendo novo sentido ao espírito da humanidade.”

Eis aí o retrato do sufi, feito por um escritor contemporâneo que não é sufi, conquanto tenha vivido entre os seguidores do Caminho do Amor.

Ao homem impenitente o sufi parece mudar, mas aos que possuem percepção interior ele permanece o mesmo, porque sua personalidade essencial está dentro, e não fora. Um letrado de Caxemira, que foi, durante séculos, um centro de ensino sufista, fez no século XVII o que hoje seria chamado um estudo das características gerais dos místicos sufistas. Era Sirajudin, que viajou por todos os países adjacentes, incluindo Java, a China e o Saara, conversando com sufis e coligindo-lhes as tradições não-escritas.

“O sufi”, diz ele, “é o homem completo. Quando ele diz, ‘entre rosas sê rosa, entre espinhos, espinho’, não se refere, inevitavelmente, ao comportamento social. Os sufis são poetas e amantes. De acordo com o solo

em que crescem seus ensinamentos, são soldados, administradores ou médicos. De acordo com os olhos do observador, podem parecer mágicos, místicos, praticantes de artes incompreensíveis. Se você os reverenciar como santos, será beneficiado pela sua santidade; mas se trabalhar com eles como colaboradores, será beneficiado pela sua companhia. Para eles, o mundo é um instrumento de modelação, que aprimora a humanidade. Pela identificação com os processos de criação contínua, eles mesmos são modeladores de outros homens completos. Alguns falam, outros silenciam, alguns andam de maneira que se diria incessante, outros sentam-se e ensinam. Para compreendê-los precisamos pôr em ação uma inteligência intuitiva, normalmente sujeitada pela sua amistosa inimiga, a inteligência do espírito lógico. Enquanto não pudermos compreender a ilogicidade e sua significância, evitemos os sufis, a não ser para pedir-lhes serviços limitados, precisos, evidentes por si mesmos.”(2)

Um sufi, os sufis, não podem ser definidos por nenhum conjunto singular de palavras ou idéias. Por uma imagem, imóvel e feita de diferentes dimensões, talvez. Rumi, um dos maiores mestres místicos, conta-nos, numa passagem famosa, que o sufi é:

“Bêbado sem vinho; saciado sem comida; tresloucado; sem alimento e sem sono; um rei sob um manto humilde; um tesouro dentro de uma ruína; nem feito do ar nem da terra; nem do fogo nem da água; um mar sem limites. Possui uma centena de luas e céus e sóis. É sábio através da verdade universal — e não o erudito de um livro”.(3)

É um homem religioso? Não, é mais, muito mais: “Ele está tão longe do ateísmo quanto da fé — que são o mérito e o pecado para ele? Ele está escondido — procurem-no!”

O sufi, como nos referem essas famosíssimas palavras do *Divã de Shams de Tabriz*, está escondido, mais profundamente escondido que o praticante de

qualquer escola secreta. Entretanto, os sufis, de per si, são conhecidos aos milhares, por todo o Oriente. Encontram-se aldeamentos de sufis nas terras dos árabes, dos turcos, dos persas, dos afeganes, dos indianos, dos malaaios.

Quanto mais os pesquisadores obstinados do mundo ocidental tentaram escavar os segredos dos sufis, tanto mais desesperadamente complexa lhes pareceu a tarefa. Desse modo, a sua obra junca os campos do misticismo, do arabismo, do orientalismo, da história, da filosofia e até da literatura geral. “O segredo”, segundo a frase sufista, “se protege. Encontra-se apenas no espírito e na prática da Obra.”

Um renomado professor de arqueologia é talvez a maior autoridade ocidental viva sobre os sufis — por ser sufi, e não por ser acadêmico.

O homem ou a mulher comuns no Oriente olham freqüentemente para o sufi como o ocidental talvez imagine ser um místico oriental. Um homem dotado de poderes sobrenaturais, herdeiros de segredos transmitidos há séculos sem conta, símbolo de sabedoria e eternidade. Capaz de ler nossos pensamentos, transportar-se de um lugar para outro enquanto o Demo esfrega um olho, o sufi está em permanente e especial relação com coisas de outro mundo.

Acredita-se, de ordinário, que os sufis possuem poderes curativos, e há sempre uma quantidade de pessoas que nos dirão como foram curadas por sufis através de um olhar ou de outra maneira inexplicável (4). Acredita-se que os sufis superam-se a si mesmos nas vocações que escolhem: e apontam-se numerosos indivíduos como provas dessa crença. Eles se enganam, afirma-se, muito menos freqüentemente do que as outras pessoas; e abordam as coisas de um modo que ninguém mais empregaria. Não obstante, suas ações são confirmadas pelos acontecimentos. Esse fato é atribuído a uma espécie de presciência. Eles acreditam estar participando da evolução mais alta da humanidade.

Se as crenças populares, que podem incluir o equivalente à adoração dos santos por todo o Oriente Médio, têm grande alcance, são eclipsadas pelas lendas e tradições dos mestres sufistas, personalidades reverenciadas por membros de todas as fés. Os sufis antigos caminhavam sobre a água, descreviam acontecimentos ocorridos a enormes distâncias, experimentavam a verdadeira realidade da vida. E muitas coisas mais no mesmo diapasão. Quando um mestre falava, os ouvintes entravam em estado de arrebatamento místico e ganhavam poderes mágicos. Onde quer que os sufis chegassem, místicos de outras crenças, muitas vezes de grande preeminência, tornavam-se seus discípulos — às vezes sem que uma única palavra fosse pronunciada.

No mundo material, a ascendência dos sufis, baseada no trabalho e na criatividade, é geralmente aceita por força de suas realizações. Acredita-se que os descobrimentos filosóficos e científicos sufistas foram logrados através dos seus poderes especiais. O teosofista ou intelectual convencional encontra-se numa incômoda posição: embora lhe seja preciso negar, com freqüência, a probabilidade de uma forma especial de consciência acessível a uma elite desse gênero, tem de aceitar que os sufis sejam heróis nacionais em alguns países e responsáveis pelo desenvolvimento da literatura clássica em outros. Calcula-se que de vinte a quarenta milhões de pessoas são membros de escolas sufistas, ou afiliados a elas; e o número de sufis está aumentando.

O sufi pode ser o seu vizinho, o homem do outro lado da rua, a mulher que trabalha para você; às vezes um recluso, rico ou pobre.

Não se pode fazer uma investigação sobre a realidade do sufismo observando-o só do lado de fora, porque o sufismo inclui participação, treinamento e experiência. Embora os sufis tenham escrito inúmeros livros, estes podem aplicar-se a circunstâncias específicas, parecem contradizer-se uns aos outros, não são compreendidos pelos não-iniciados, ou possuem significados outros que não o aparente. São geralmente estudados pelos profanos de maneira muito superficial.

Uma dificuldade para se chegar a entrar em contato mais íntimo com o sufismo, através da sua literatura oriental, foi notada por muitos estudiosos que o tentaram, incluindo o professor Nicholson, que trabalhou arduamente para compreender e tornar acessível ao Ocidente o pensamento sufista. Apresentando seleções de escritos sufistas, ele reconhece que “grande parte é peculiar e única, de modo que os escritos em que ocorre raramente lhe revelam a importância real, exceto para os que possuem a chave do código, ao passo que os não-iniciados os compreenderão literalmente ou não os compreenderão”.(5)

Um livro como este “desenha-se” de maneira sufista porque, por definição, precisa seguir um modelo sufista, não um modelo convencional, e daí serem o seu material e o seu tratamento de natureza especial, não sujeitos à abordagem por meio de critérios familiares. Esse é o método conhecido por “dispersar”, pelo qual se considera um impacto eficaz em virtude da sua múltipla atividade.

Na vida comum, certas formas de compreensão tornam-se possíveis graças à experiência. A mente humana é o que é, em parte, por causa dos impactos a que foi exposta, e da sua capacidade de utilizá-los. A interação entre o impacto e a mente determina a qualidade da personalidade. No sufismo, emprega-se conscientemente esse processo físico e mental normal. Percebe-se que o resultado é mais eficiente; e a “sabedoria”, em vez de ser uma questão de tempo, idade e contingência, é vista como inevitável. Os sufis comparam tal processo à analogia entre um selvagem que tudo devora e um homem discriminador, que só come o que é bom e saboroso para ele.

Pelos motivos acima enumerados seria absurdo tentar transmitir o sentido do pensamento e da ação sufistas de forma convencional, simplificada ou prosaica. Esse absurdo é sintetizado na conhecida frase sufista: “Mandar um beijo por mensageiro”. O sufismo pode ser natural, mas é também parte de um desenvolvimento humano mais elevado, aliás um desenvolvimento consciente.

Via de regra, não existe um veículo adequado para a sua apresentação nas sociedades onde ele não tem operado nessa forma adiantada. Por outro lado, preparou-se em outras áreas um clima para a sua apresentação (em parte literária, em parte expositiva, em parte exemplar, etc.).

Pessoas de espírito metafísico e, sobretudo, as que se sentem à vontade no domínio do misticismo ou da “percepção interior” não têm maior vantagem sobre o geral da humanidade no que diz respeito à aceitação do sufismo. Sua subjetividade, especialmente quando ligada a um vigoroso senso de unidade pessoal “captada” de outras pessoas, pode, com efeito, ser uma séria limitação.

Não existe sufismo simplificado; entretanto, ele desaparece da área de cognição das mentes maldefinidas, que estão convictas de poder entendê-lo, de penetrar no “espiritual” valendo-se de uma perceptividade acomodada, autopresumida. Para o sufí, uma personalidade assim, por mais eloqüente que seja (e freqüentemente o é), nem sequer existe.

Quem quer que diga: “É tudo muito indescritível, mas eu *percebo* o que você quer dizer”, provavelmente pouco

poderá beneficiar-se com o sufismo. Pois os sufis estão trabalhando, fazendo um esforço para despertar certo campo de consciência através de um enfoque especializado, não fortuito. O sufismo não lida com belezas etéreas, admiração mútua, ou generalidades mornas. Quando a “mordida” desaparece, desaparece igualmente o elemento sufista da situação. O inverso também é verdadeiro. O sufismo não se dirige a uma parcela da comunidade — pois não existe essa parcela —, mas a certa faculdade no interior dos indivíduos. Onde essa faculdade não for ativada, não haverá sufismo. Ele contém realidades “duras” e realidades “suaves”, discórdia e harmonia, a claridade crua do despertar e a sombra delicada que convida ao sono.

Esse fator central está bem expresso na poesia sufista, amiúde perfeita num sentido técnico, e às vezes humana, às vezes impressionantemente diferente. Gerações de metricistas convencionais levaram a vida inteira

analisando essa propriedade única com um estalão diferente — em função das “variações de qualidade” de um poeta. Um poeta sufista replica da seguinte maneira:

“Ó gato que prefere o creme azedo; conhecedor de matizes da acridez! Você pertence à ninhada que concordou com o iogurte. Odeia com o mesmo espírito o queijo, a manteiga e o leite morno tirado de úbere. Diz que não é apreciador de queijo? Na verdade, ele está mais próximo de você do que a sua veia jugular”.

E outro, com um eco estranhamente moderno de referência a escritos manhosos:

“Pintaremos um quadro perfeito ou desenharemos um tapete perfeito? Em seguida, morderemos a língua a noite inteira para descobrir onde foi que cada qual se desviou da perfeição? Isso é bom; essa é uma tarefa para o homem completo; e para a criança absorta na consciência dos únicos materiais que darão perfeição à sua torta de lama”.

Quem quer que tenha provado os queijos assépticos, firmes mas não duros demais, do supermercado contemporâneo, será, pelo menos, capaz de partilhar dos sentimentos do poeta a respeito de alimento.

Acusado de “usar uma espada para cortar um fio”, Hilaly perguntou: “Vocês preferem que eu use o mel para afogar um camelo?”

Existem sufis de imitação, que procuram tirar proveito do prestígio ligado a algum nome. Alguns escreveram livros, que só serviram para aumentar a perplexidade geral entre os leigos.

É possível que muita coisa do espírito sufista possa ser transmitida por escritos, se aceitarmos o fato de que o sufismo tem de ser experimentado

continuamente, bem como testado vicariamente. Ele não depende só do impacto sobre formas artísticas, mas do impacto da vida sobre a vida.

Consoante uma de suas definições, o sufismo é a vida humana. Poderes ocultos e metafísicos são em grande parte incidentais, conquanto possam desempenhar seu papel no processo, quando não na preeminência ou na satisfação pessoais. É axiomático que a tentativa de tornar-se sufi através do desejo do poder pessoal, como normalmente se compreende, não terá êxito. Só é válida a busca da verdade motivada pelo desejo da sabedoria. O método é assimilação e não estudo.

Observando os sufis pelo que são, de fato, derivações de técnicas sufistas, teremos de olhar para muitas coisas que talvez sejam importantes a princípio, mas que deixarão de o ser à medida que prosseguirmos. Essa técnica pode ser facilmente ilustrada. Uma criança aprende a ler dominando o alfabeto. Quando começa a ler palavras, retém o conhecimento das letras, mas lê palavras inteiras. Se ela tivesse de concentrar-se nas letras, ver-se-ia seriamente embaraçada pelo que só lhe foi útil numa fase anterior. Assim, tanto as palavras como as letras devem ter agora uma perspectiva mais firme. Tal é o método sufista.

O processo é mais fácil do que parece, ainda que apenas porque fazer uma coisa pode ser, muitas vezes, mais fácil do que descrevê-la.

Relato uma visão rápida de sufis num círculo (*halka*), unidade básica, cerne do sufismo ativo. Atraído por um mestre que ensina, um grupo de pesquisadores comparece à assembléia noturna das quintas-feiras. A primeira parte do procedimento da assembléia é o momento menos formal em que se formulam perguntas e os estudiosos são recebidos.

Nessa ocasião, um recém-chegado acabara de perguntar a nosso mestre, o aga, se havia um anseio básico de experiência mística do qual toda a humanidade compartilhasse.

“Temos uma palavra”, replicou o aga, “que resume tudo isso. Descreve o que estamos fazendo e compendia a nossa maneira de pensar. Através dela compreenderemos a própria razão da nossa existência, e a razão por que a humanidade, via de regra, vem falando em desigualdade. A palavra é Anguruzuminahstafil.”

E explicou-a utilizando para isso uma história sufista tradicional.

Quatro homens — um persa, um turco, um árabe e um grego — se encontravam numa rua de aldeia. Eram companheiros de viagem, a caminho de algum local distante; naquele momento, porém, discutiam como gastar uma única moeda, que era tudo o que possuíam.

— Quero comprar *angur* — disse o persa.

— Pois eu quero *uzum* — disse o turco.

— Eu quero *inah* — disse o árabe.

— Não! — acudiu o grego — devíamos comprar *stafil*.

Outro viajante que ia passando, um lingüista, propôs-lhes:

— Dêem-me a moeda. Procurarei satisfazer aos desejos de todos.

A princípio, não quiseram confiar nele. Finalmente, entregaram-lhe a moeda. Ele dirigiu-se à loja de um vendedor de frutas e comprou quatro cachinhos de uvas.

— Este é o meu *angur* — disse o persa.

— Mas é a isto que chamo *uzum* — disse o turco.

— Você me trouxe *inah* — disse o árabe.

— Não! — atalhou o grego — na minha língua, isto é *stafil*.

Repartidas as uvas entre eles, cada qual compreendeu que a desarmonia fora conseqüência da falta de compreensão da língua dos outros.

— Os viajantes — disse o aga —, são as pessoas comuns do mundo. O lingüista é o sufi. As pessoas sabem que querem alguma coisa, porque existe nelas uma necessidade interior. Podem dar-lhes nomes diferentes, mas a coisa é a mesma. Os que lhe chamam religião têm designações diversas para ela, e até

idéias diversas sobre o que ela pode ser. Os que lhe chamam ambição, procuram descobrir-lhe a esfera de ação de maneiras diferentes. Mas só quando aparece um lingüista, alguém que sabe o que estão realmente tentando dizer, podem suspender a disputa e continuar comendo as uvas.

O grupo de viajantes que ele estivera descrevendo, continuou, eram mais avançados do que a maioria dos outros, no sentido de que tinham realmente uma idéia positiva do que queriam, ainda que não pudessem transmiti-la. É muito mais comum para o indivíduo estar numa fase menos adiantada de aspiração do que ele mesmo supõe. Quer alguma coisa, mas não sabe o que é — ainda que pense que sabe.

A maneira sufista de pensar é particularmente apropriada a um mundo de comunicação de massa, em que se envidam todos os esforços para fazer as pessoas acreditarem que querem certas coisas ou precisam delas; que acreditem em certas coisas; que devem, por conseguinte, fazer certas coisas que seus manipuladores querem que façam.

O sufi fala de vinho, produto da uva, e do seu potencial secreto, como o meio de atingir o “inebriamento”. Vê-se a uva como a forma primitiva do vinho. As uvas, portanto, significam a religião comum; ao passo que o vinho é a verdadeira essência da fruta. Destarte, os viajantes são quatro pessoas comuns, que diferem em matéria de religião. O sufi mostra-lhes que a base das suas religiões, na realidade, é a mesma. Contudo, não lhes oferece vinho, a essência, que é a doutrina interior à espera de ser produzida e usada no misticismo, campo muito mais desenvolvido do que a simples religião organizada. Essa é uma nova fase. Mas o papel do sufi como servidor da humanidade é apresentado no fato de que, embora opere num nível mais alto, ajuda, na medida do possível, o religioso formal, mostrando-lhe a identidade fundamental da fé religiosa. Está visto que poderia passar a uma discussão dos méritos do vinho; mas os viajantes queriam uvas, e uvas lhes foram dadas.

Amainada a disputa sobre questões menores, entende o sufi, pode ser transmitido o ensino maior. Entrementes, deu-se uma espécie de lição primária.

O anseio básico do misticismo no homem não-evoluído nunca é tão claro que possa ser reconhecido pelo que é.

Em sua versão desta história (*Mathnawi*, livro II), Rumi alude ao sistema de treinamento sufista quando diz que as uvas esmagadas produzem um suco — o vinho do sufismo.

Os sufis principiam, não raro, de um ponto de vista não-religioso(6). E dizem que a resposta está na mente da humanidade. Ela precisa ser liberada, para que a intuição, pelo conhecimento de si mesma, se torne o guia da realização humana. A outra maneira de consegui-lo, através do treinamento, suprime e silencia a intuição. A humanidade transformou-se num animal condicionado pelos sistemas não-sufistas, ainda que lhe digam que ela é livre e criativa, que liode escolher o pensamento e a ação.

O sufi acredita que, praticando o alheamento alternado e a identificação com a vida, ele se torna livre. Ele é um místico, pois crê poder afinar-se com o propósito de toda a vida. É prático, porque acredita que esse processo tem de ocorrer dentro da sociedade normal. E precisa servir à humanidade porque faz parte dela. O grande El-Tughrai, contemporâneo de Omar Khayyam, escreveu este aviso no ano 1111 da nossa era: “Ó homem, tão cheio de informações que penetram em segredos; ouve, pois no silêncio está a segurança dos lábios — ‘Eles te alimentaram com um propósito, ainda que mal o tenhas compreendido. Tem cuidado contigo, para que não te alimentes de ovelhas perdidas’”. Isso foi traduzido por Edward Pococke em 1661.

A fim de ser bem-sucedido nesse cometimento, cumpre-lhe seguir os métodos inventados por mestres anteriores, métodos para esgueirar-se pelo complexo de treinamento que torna a maioria das pessoas prisioneiras do seu meio e do efeito de suas experiências. Os exercícios dos sufis desenvolveram-se através da interação de duas coisas — a intuição e os aspectos mutáveis da

vida humana. Métodos diferentes irão sugerir-se intuitivamente em sociedades diferentes em várias ocasiões. Nisso não há incoerência, porque a verdadeira intuição é sempre coerente.

A vida do sufi pode ser vivida a qualquer momento, em qualquer lugar. Não requer alheamento do mundo, nem movimentos organizados, nem dogmas. Coincide com a existência da humanidade. Não pode, portanto, ser denominada com precisão um sistema oriental. Influiu profundamente no Oriente e nas próprias bases da civilização ocidental em que muitos de nós vivemos: a mistura de herança cristã, judaica, muçulmana e do Oriente Próximo ou do Mediterrâneo comumente chamada “ocidental”.

De acordo com os sufis, a humanidade é infinitamente perfectível. A perfeição chega pela harmonização com a existência como um todo. A vida física e a espiritual se encontram, mas só quando existe completo equilíbrio entre elas. Consideram-se desequilibrados os sistemas que ensinam o alheamento do mundo.

Os exercícios físicos estão ligados a padrões teóricos. Na psicologia sufista há uma relação importante, por exemplo, entre a doutrina das “Sete Fases do Homem” (7) e a integração da personalidade; e entre o movimento, a experiência e a progressiva obtenção de uma personalidade mais elevada.

Quando, e onde, principiou a maneira sufista de pensar? A maioria dos sufis acha que isso não tem muita importância diante do trabalho que está sendo feito. O “lugar” do sufismo é o interior da humanidade. O “lugar” do tapete da sua sala de estar é o chão da sua casa — e não a Mongólia, de onde pode ter-se originado seu desenho.

“A prática dos sufis é tão sublime que não pode ter um princípio formal”, diz o *Asrar el Qadim wa'l Qadim* (Segredos do passado e do futuro). Mas enquanto nos lembrarmos de que a história é menos importante do que o presente e o futuro, poderemos aprender muita coisa estudando a expansão da moderna tendência sufista, que se destacou das áreas arabizadas quase mil e

quatrocentos anos atrás. Se dermos uma vista d'olhos nesse período de desenvolvimento, os sufis nos mostrarão como e por que a mensagem da autoperfeição pode ser levada a qualquer tipo concebível de sociedade, sem impedimento do seu compromisso religioso ou social nominal.

Crêem os seguidores do sufismo que ele é o ensinamento íntimo, “secreto”, escondido dentro de cada religião; e porque suas bases já estão em toda mente humana, o desenvolvimento sufista encontrará sua expressão, inevitavelmente, em toda parte. O período histórico do ensinamento começa com a explosão do islamismo do deserto para as sociedades estáticas do Oriente Próximo.

Em meados do século VII, a expansão do islamismo além dos limites da Arábia foi desafiadora, e logo derrubou os impérios do Oriente Médio. Cada um deles tinha uma tradição venerável na esfera política, militar e religiosa. Os exércitos islamitas, a princípio compostos sobretudo de beduínos, mas depois acrescidos de recrutas de outras origens, lançaram-se para o norte, o leste e o oeste. Os califas herdaram as terras dos hebreus, dos bizantinos, dos persas e dos greco-budistas; os conquistadores atingiram o sul da França, no Ocidente, e o vale do Indo, no Oriente. Essas conquistas políticas, militares e religiosas formam o núcleo dos países e comunidades muçulmanas atuais, que se estendem da Indonésia, no Pacífico, ao Marrocos, no Atlântico.

Provenientes dessa base, os sufis místicos vieram a ser conhecidos no Ocidente e mantiveram uma corrente de ensinamento que liga povos dotados de intuição desde o Extremo Oriente até o mais remoto Ocidente.

Os primeiros califas se apoderaram de milhões de quilômetros quadrados, riquezas sem conta e a supremacia política do mundo conhecido na Idade Média. Os centros de saber dos antigos, particularmente as escolas tradicionais de ensino místico, tinham quase todos caído em suas mãos. Na África, as antigas comunidades do Egito, incluindo Alexandria; mais para o oeste, Cartago, onde Santo Agostinho estudara e pregara doutrinas esotéricas,

pré-cristãs (8). A Palestina e a Síria, lares de tradições secretas; a Ásia Central, onde os budistas estavam mais firmemente entrincheirados; e o noroeste da Índia com o seu venerável pano de fundo de misticismo e religião experiencial — todos se achavam dentro do império do Islã.

Para esses centros viajavam os místicos árabes, antigamente conhecidos como os Próximos (*muqarribun*), que acreditavam haver uma unidade essencial entre os ensinamentos íntimos de todas as fés. Como João Batista, vestiam lã de camelo, e podem ter sido conhecidos por sufis (Gente de Lã), se bem que não só por essa razão. Como conseqüência de tais contatos com os hanifitas (9), cada um dos antigos centros de ensino secreto passou a ser uma fortaleza sufista. O abismo existente entre a sabedoria e a prática secretas de cristãos, zoroastrianos, hebreus, hindus, budistas e o resto fora transposto. Esse processo, a confluência de essências, nunca havia sido percebido como realidade pelos não-sufistas, porque tais observadores acham impossível compreender como o sufi vê e contata a corrente sufista em cada cultura, do mesmo modo que a abelha suga o mel de muitas flores sem, por isso, transformar-se numa flor. Nem mesmo o emprego sufista da terminologia da “confluência” para denotar essa função alcançou muito resultado (10).

O misticismo sufista difere muitíssimo de outros cultos que se dizem místicos. Para o sufi, a religião formal é apenas uma casca, embora autêntica, que exerce uma função. Quando a consciência humana penetra além da estrutura social, o sufi compreende o verdadeiro sentido da religião. Os místicos de outros credos não pensam dessa maneira. Podem transcender as formas religiosas externas, mas não dão ênfase ao fato de que a religião externa não passa de um prelúdio da experiência especial. Quase todos os extáticos permanecem ligados a uma simbolização arrebatada de algum conceito derivado da sua religião. O sufi utiliza a religião e a psicologia para passar além de tudo isso. E, tendo-o feito, “retorna ao mundo”, a fim de guiar outros pelo caminho.

O professor Nicholson enfatiza essa visão da religião de um ponto de vista objetivo, traduzindo Rumi desta maneira (11) :

“Se houver algum amante no mundo, ó muçulmanos, sou eu.
Se houver algum crente, ou eremita cristão, sou eu.
As borras do vinho, o escanção, o menestrel, a harpa e a música,
A amada, a vela, a bebida e a alegria do bêbado — sou eu.
Os setenta e dois credos e seitas do mundo
Na verdade não existem: juro por Deus que todo credo e seita — sou eu.
Terra e ar e água e fogo, ou melhor, o corpo e a alma também — sou eu.
A verdade e a falsidade, o bem e o mal, a facilidade e a dificuldade do
princípio ao fim,
O conhecimento e o saber e o ascetismo e a piedade e a fé — sou eu.
O fogo do Inferno, podem ter certeza, com seus limbos flamejantes,
Sim, e o Paraíso e o Éden e as huris — sou eu.
A terra e o céu com tudo o que contêm,
Anjos, peris, gênios e homens — sou eu”.

Rumi transpôs as limitações da consciência comum. Agora ele consegue ver as coisas como elas realmente são, compreender a afinidade e a unidade de coisas aparentemente diversas, perceber o papel do homem, e especialmente do sufi. Isso é algo muito mais avançado do que o que se costuma chamar misticismo.

Nem sempre foi seguro, em face do vasto número de fanáticos muçulmanos, entusiastas e vitoriosos, proclamar, como fizeram os sufis, que a compreensão humana só vinha de dentro e não do fato de fazer certas coisas e deixar de fazer outras. Ao mesmo tempo, acredita o sufista, urge arrancar do misticismo o seu caráter totalmente secreto para que ele possa converter-se numa força capaz de penetrar toda a humanidade.

Em sua própria tradição, os sufis julgavam-se herdeiros de um único ensinamento — partido alhures num sem-número de facetas — que pudesse servir de instrumento do desenvolvimento humano. “Antes que o jardim, o vinhedo e a uva existissem no mundo”, escreve um deles, “nossa alma estava embriagada de vinho imortal.”

O início da ampla difusão do pensamento e da ação sufistas foi preparado pelos mestres do período clássico — que se pode considerar como abrangendo os primeiros oitocentos anos após o aparecimento do islamismo — dos anos 700 aos anos 1500 da nossa era. O sufismo assentava-se no amor, operava através de uma dinâmica do amor, manifestava-se através da vida humana, da poesia e do trabalho do homem comum.

Como os sufis reconheceram o islamismo como manifestação do surgimento essencial do ensinamento transcendental, não poderia haver conflito interior entre o islamismo e o sufismo. Admitiu-se que o sufismo correspondia à realidade interior do islamismo, assim como ao aspecto equivalente de todas as outras religiões e tradições genuínas.

O grande sufi Khayyam, em seu *Rubaiyat*, destaca essa experiência interior, que não tem nenhuma conexão real com a versão teológica do que o povo, por comodismo, supõe ser a religião verdadeira.

“Na cela e no claustro, no mosteiro e na sinagoga, vivemos
Com medo do inferno: sonhamos com o paraíso.
Mas aquele que conhece os segredos divinos
Nunca semeou em seu coração semelhantes fantasias.”

A fase em que entrava o que chamamos atualmente sufismo era diferente no tocante ao clima e ao meio, mas idêntica no tocante à continuidade do ensino. Eclesiásticos rígidos — formalistas — podem não ter reconhecido o fato, mas eram relativamente sem importância — “Quem pode ver todo o

quadro pode também compreendê-lo e provê-lo do necessário”. Comenta o professor E. G. Browne: “Mas até os sufis genuínos diferiam consideravelmente uns dos outros, pois o seu sistema era essencialmente individualista e pouco propenso ao proselitismo. O *arif*, gnóstico ou adepto plenamente desenvolvido, havia passado por muitos graus e um longo curso de disciplina sob vários *pirs*, *murshids*, ou diretores espirituais, antes de atingir a gnose (*irfan*), segundo a qual todas as religiões existentes eram pronunciamentos mais ou menos pálidos da grande Verdade implícita com que ele, finalmente, entrara em comunicação; e não se lhe afigurava possível nem desejável transmitir suas concepções dessa verdade aos outros, a não ser aos poucos que, por um adestramento semelhante, estavam preparados para recebê-la” (12).

É difícil, às vezes, a uma pessoa de espírito convencional perceber quão importante, com efeito, é a regra da ação sufista essencial. Visto que estava destinado a existir tanto no Islã quando alhures, o sufismo poderia ser facilmente ensinado através do islamismo. É instrutivo observar que dois compêndios formalísticos e teológicos, que se esforçam obviamente por apresentar o sufismo ao público como religiosamente ortodoxo, foram escritos por sufis gigantes — o *Taaruf*, de Kalabadhi de Bocara (morto em 995), e o primeiro tratado público persa, o *Kashf*, de Hujwiri (morto em 1063). Os dois autores pertencem à mais alta categoria sufista e, no entanto, ambos se expressam freqüentemente como se fossem observadores, e não iniciados, como faz também Omar Khayyam, para mistificação dos seus comentadores confiadamente literalistas. Esses autores estão cheios de sentidos ocultos, nunca reproduzidos na tradução, e foi precisamente dessa maneira que muitas ordens provieram do sufismo medieval. Eles continuaram seu trabalho, inteiramente válido dentro do mundo islâmico. Todavia, como notaram alguns sufis, “o sufismo foi até ensinado, em certa ocasião, exclusivamente por sinais”. O produto final, o Homem Completo, é o mesmo nos dois casos. O

simbolismo e a cadeia de experiência pela qual o islamismo e outros sistemas se reconciliam através da prática sufista é outro assunto, reservado apenas aos profissionais e encerrado no dito: “Quem prova, conhece”.

Embora por muitos motivos, se dêem muitas explicações para a adoção da palavra “sufi”, existe uma, bastante significativa, ensinada aos que se juntam a esses místicos: a palavra contém, de forma cifrada, o conceito do Amor. Também cifradas, desta feita por meio de um código numérico convencional, são as seguintes palavras, que transmitem uma mensagem abreviada: acima; transcendente; corrigindo; um legado; suficiência num ou para um tempo razoável. O sufismo, portanto, é uma filosofia transcendental, que corrige, legada pelo passado e adequada à comunidade contemporânea.

Toda religião está sujeita ao desenvolvimento. Para o sufii, a sua evolução está dentro de si mesmo e também em sua relação com a sociedade. O desenvolvimento da comunidade, assim como o destino de toda a criação — incluindo a criação nominalmente inanimada —, está entrelaçada com destino do sufi, que pode ter de alienar-se da sociedade

por determinado período — um momento, um mês, ou mais — mas que, finalmente, estará interligado ao todo eterno. A importância do sufi, por conseguinte, é imensa, e suas ações e aparência para os outros deverão variar de acordo com as necessidades humanas e extra-humanas. Jalaluddin Rumi enfatiza a natureza evolutiva do esforço humano, verdadeiro no indivíduo e no grupo: “Morri como matéria inerte e fiz-me planta. E como planta morri e fiz-me animal. Morri como animal e fiz-me homem. Assim sendo, por que teria medo de perder meu caráter ‘humano’? Morrerei como homem, para erguer-me em forma ‘angélica’...” (*Mathnawi*, III, história XVII).

Essa atitude explica de maneira sufista algo das aparentes diferenças na conduta e na atitude dos sufis. Acompanhando os passos das realidades da comunidade, os sufis do período islâmico primitivo destacavam a necessidade de renúncia e disciplina — fatores de que muito carecia a sociedade próspera e

em expansão que estava se formando com base nos êxitos militares no Oriente Próximo. Os historiadores comuns deixam de notar esse fato e, por isso, olham para os sufis historicamente, acreditando poder descobrir um desenvolvimento independente dentro das fileiras dos fanáticos. Diz-se que Rabia, a mulher sufi que foi santa, por exemplo (morta em 802), enfatizou o amor; Nuri (morta em 907) isolou-se do mundo. Depois, dizem-nos, surgiu uma nova tendência, com uma visão mais complexa da vida — especulativa e filosófica. E muito mais, um séquito de supostas tendências exteriores ao culto.

Esse desenvolvimento, sem dúvida, é um fato, mas sua explicação, de acordo com o sufi, difere muito do seu aspecto superficial. Em primeiro lugar, os elementos do sufismo estavam sempre ali em sua inteireza, dentro da mente humana. Várias formas do ensinamento foram acentuadas em épocas diferentes — “Nenhum homem passa todo o seu tempo enfurecido”.

Indivíduos como Rabia foram escolhidos como exemplos, de certos aspectos do ensino. Leitores não iniciados nos registros, privados da necessária estrutura contextual, presumiram, muito naturalmente, que tal e tal sufi passava todo o tempo mortificando-se; que antes, digamos, de Bayazid (morto em 875) não havia semelhança com o vedantismo e o budismo, e assim por diante. Tais conclusões talvez fossem inevitáveis, dada a exigüidade do material de que podia dispor o estudioso comum. Por outro lado, deve ter havido sempre muitos sufis dispostos a explicar esse ponto; para eles, naturalmente, um ponto conhecido de todos. Mas a crença em que algo posto por escrito tem muito maior validade do que algo dito ou experimentado é inerente ao pensamento escolástico; assim, é mais do que provável que os representantes vivos do sufismo raramente tenham sido consultados pelos acadêmicos sobre esses pontos.

O reconhecimento do clima estabelecido pelo islamismo como adequado à projeção da sabedoria sufista é fácil de acompanhar. A despeito do desenvolvimento de um clero não-autorizado no islamismo, de leitores

tacanhos de Escrituras, aferrados a uma interpretação dogmática da religião, o islamismo proporcionou melhores condições para propagar uma doutrina espiritual do que qualquer uma das suas precursoras na mesma área. Assegurou-se as minorias religiosas liberdade da perseguição — imunidade rigidamente adotada durante o período em que os sufis se tornavam visivelmente ativos. O próprio islamismo carecia de definição legal. O que era um crente? No mínimo, uma pessoa que repetiria a frase *La-illaha-illa-Allah, Mohammed ar-Rasul-Allah* (“Nada se adora senão a divindade, o Exaltado, o mensageiro dos que merecem ser adorados”), geralmente compreendida como “Não há Deus senão Alá, e Maomé é o Seu Profeta”. O descrente negava enfaticamente as palavras desse credo. Ninguém podia ver dentro do coração; a crença, portanto, não se definia, inferia-se.

Bastava que uma pessoa afirmasse concordar com tal fórmula para não poder ser processada por heresia. Não se fixara dogma nenhum acerca da natureza da divindade e da relação com o Profeta; e não havia na frase afirmativa nada que um sufi não pudesse subscrever. Sua interpretação poderia ser mais mística do que a dos escolásticos, mas não existia poder, não existia um sacerdócio ordenado por exemplo, capaz de estabelecer, afinal, a ascendência dos clérigos. Finalmente, as interpretações dos doutores da lei regulavam o islamismo como comunidade. Eles não podiam definir Alá, que transcendia a definição humana, nem podiam interpretar com precisão a natureza do Mensageiro, relação única entre a divindade e o homem. Não demorou muito para que os sufis pudessem dizer livremente coisas como: “Sou um adorador de ídolos, pois compreendo o que significa a adoração de um ídolo, que o idólatra não compreende”.

O fim da velha ordem no Oriente Próximo, segundo a tradição sufista, reuniu as “contas de mercúrio”, isto é, as escolas esotéricas que operavam nos impérios egípcio, persa e bizantino, à “corrente de mercúrio”, que era o sufismo intrínseco, evolucionário.

Os sufis estabeleceram até o princípio, aceito com frequência pelos tribunais islâmicos, segundo o qual declarações aparentemente irreverentes, feitas em estado de êxtase místico, não poderiam ser aceitas pelo seu valor nominal para finalidades legais. “Se um arbusto pode afirmar ‘Eu sou a Verdade’”, disse um famoso sufi, “um homem também pode.”

Havia outrossim a crença, firmada entre o público geral, de que Maomé tivera uma relação especial com outros místicos e que os devotos e altamente respeitados “Buscadores da Verdade” (13), que o cercaram durante a sua existência, podem ter sido os receptores de uma doutrina espiritual que ele comunicava em particular. Não nos esqueçamos de que Maomé não afirmava ter trazido uma religião nova, senão que continuava a tradição monoteísta que já existia muito antes do seu tempo, como ele mesmo dizia. Recomendava o respeito aos membros de outras crenças e falava na importância de mestres espirituais de muitas espécies. O próprio Corão, revelado por métodos místicos, proporcionava inúmeras indicações de pensamento místico.

Na esfera religiosa, o Corão mantém a unidade das religiões e a origem idêntica de cada uma delas — “Toda nação tinha um Admoestador”. O islamismo aceitou Moisés, Jesus e outros como profetas inspirados. Além disso, o reconhecimento da missão de Maomé por inúmeros judeus, cristãos e mágicos (incluindo sacerdotes) antigos, alguns dos quais tinham viajado para a Arábia durante a vida dele à procura de um mestre, proporcionou mais uma base para a crença na continuidade do ensinamento antigo, não localizado, do qual religiões anteriores, altamente organizadas, talvez fossem simples elaborações ou vulgarizações.

Eis aí por que, na tradição sufista, a “cadeia de transmissão” das escolas sufistas pode remontar ao Profeta, por uma linha, e a Elias, por outra. Um dos mestres sufistas mais respeitados do século VII — Uways, que morreu em 657 — nunca se encontrou com Maomé, embora vivesse na Arábia na mesma época e tivesse morrido depois dele. De mais a mais, está registrado

oficialmente que já se usava o nome “sufi” antes da declaração, feita por Maomé, da sua missão profética (14). E para que se compreenda razoavelmente os sufis, é essencial compreender esse sentido de continuidade do ensinamento espiritual, bem como a crença na evolução da sociedade.

Mas talvez a maior contribuição do islamismo para a divulgação do pensamento sufista fosse a sua falta de exclusivismo e sua aceitação da teoria de que a civilização era evolucionar e até orgânica. À diferença de muitos predecessores, o islamismo insistia em que a verdade se tornasse acessível a todos os povos em momentos específicos do seu desenvolvimento; e que o islamismo, longe de ser uma nova religião, nada mais era do que a última na série das grandes religiões dirigidas a todos os povos do mundo. Asseverando que não haveria profeta algum depois de Maomé, o islamismo refletia, em seu sentido sociológico, a consciência humana de que a era da ascensão de novos sistemas teocráticos estava no fim. E os eventos dos mil e quinhentos anos subsequentes demonstraram a verdade dessa asserção. Mercê do desenvolvimento da sociedade,

tal como a temos hoje, é inconcebível que novos mestres religiosos da importância dos fundadores das religiões do mundo alcancem uma preeminência comparável à que alcançaram Zoroastro, Buda, Moisés, Jesus e Maomé.

Depois do pleno desenvolvimento da civilização islâmica na Idade Média, o contato entre as correntes de crença intrínseca numa outra vida, de todos os povos, seria muito mais estreito do que durante os dias lendários em que o misticismo prático se limitava a grupos fechadíssimos, relativamente pequenos. O sufismo principiou então a propagar-se de várias maneiras diferentes. Os mestres especializados em concentração e contemplação opuseram-se à tendência maior para a materialidade, equilibrando materialismo com ascetismo. O ascetismo, advertiu o grande sufi Hasan de Basra (morto em 728), pode ser masoquista e, nesse caso, deve-se à falta de firmeza. Todo sufi

tinha de passar por um período de adestramento — longo ou curto, de acordo com sua capacidade — antes de ser considerado suficientemente equilibrado para estar “no mundo mas não pertencer a ele”. Adaptando seus ensinamentos às necessidades da sociedade, os poetas e cantores sufistas criaram obras-primas que vieram a se tornar parte da herança clássica do Oriente. Em círculos em que prevaleciam o entretenimento e a frivolidade, as técnicas sufistas ajustaram-se à música e à dança, ao ensinamento através de histórias românticas e maravilhosas e, sobretudo, ao humor. A concentração no tema do amor e a separação entre o ser humano e sua meta foram, no início, introduzidas nas esferas militares, onde a cavalaria e o tema da busca da amada e de uma realização final produziram mais literatura e a formação de ordens de cavalaria, subseqüentemente importantes no Oriente e no Ocidente.

Notas:

(1) *Ver anotação “Línguas”.*

(2) *Safarnama, de Sirajudin Abbasi, 1649.*

(3) *O reverendo Canon Sell, especialista em sufismo, parece pensar que essa falta de instrução livresca tenha algo a ver com a teologia, nem mais nem menos: “O simples estudo dos livros não faz um teólogo”, diz ele, numa nota de pé de página (dr. Sell, Sufism, Christ. Lit. Soc., 1910, pág. 63). Rumi se lhe afigura difícil, e ele confessa à pág 69 do livro: “Só mesmo estudantes muito pacientes conseguem encontrar o sentido esotérico do poeta”.*

(4) *Ver anotação “Consciência”.*

(5) *R. A. Nicholson, Tales of mystic meaning, Londres, 1931, pág. 171.*

(6) “As palavras não podem ser usadas com referência à verdade religiosa, exceto como analogia.” (Hakim Sanai, O jardim murado da verdade)

(7) As “fases” na literatura sufista correspondem à transmutação de sete “eus”, cujo termo técnico equivalente é nafs. Ver anotação “Sete homens”.

(8) Ver anotação “Santo Agostinho”.

(9) Ver anotação “Hanifitas”.

(10) Ver anotação “Confluência”.

(11) R. A. Nicholson, The mystics of Islam, Londres, 1914, págs. 161 e segs.

(12) E. G. Browne, A literary history of Persia, 1909, pág. 424.

(13) Tulab el Haqq.

(14) Kitab el-Luma.

6 - Os antecedentes

II O elefante no escuro

“Um homem, que nunca tinha visto água, ao ser atirado dentro dela de olhos vendados, sente-a. Quando se lhe retira a venda, sabe o que é. Até então, só a conhecia por seu eleito.”

Rumi, Fihi Ma Fihi

Com a expansão da ciência e das artes entre os sarracenos, o gênio sufista afirmou-se quando os sufis se tornaram médicos e cientistas e deixaram símbolos em seus edifícios e na arte decorativa (parte da qual recebe hoje o nome de arabescos) destinados a manter visíveis certas verdades eternas, que sintetizavam, como acreditavam os sufis, a alma humana à procura da harmonia final e da integração com toda a criação e o seu progresso nesse sentido (1).

Os resultados do sistema intensamente prático dos sufis, embora muitas vezes obscuros para estranhos, que desconhecem o verdadeiro significado do sistema, encontram-se espalhados no pensamento, na arte e nos fenômenos mágico-ocultistas do Oriente e do Ocidente. Aproximando-nos ainda mais da experiência sufista, precisamos dar uma espiada nos métodos de pensamento e nas idéias básicas desses místicos. Poderíamos começar com um poema, um chiste, um símbolo.

Diz-se tradicionalmente que os caminhos que levam ao pensamento sufista são quase tão variados quanto o número de sufis existentes. A religião, por exemplo, não pode ser aceita nem rejeitada de pronto, enquanto o estudioso não souber exatamente o que ela significa. A unidade essencial de toda fé religiosa não é aceita em todo o mundo, dizem os sufis, porque a maioria dos crentes não se dá conta do que é essencialmente a própria *religião*. Ela não tem obrigação de ser o que geralmente se presume que seja.

Para o sufi, o fanático religioso e o escarnecedor da religião são como a pessoa que acredita que a terra seja achatada, discutindo com outra para a qual

a Terra é cilíndrica — nenhuma delas tem a menor experiência real do que está discutindo.

Isso revela uma diferença fundamental entre o método dos sufis e o de outros sistemas metafísicos. Acredita-se com demasiada frequência que uma pessoa tem de ser crente ou descrente, ou talvez agnóstica. Se for crente, esperará que lhe ofereçam uma fé ou um sistema que lhe pareça satisfazer o que julga serem suas necessidades. Pouca gente lhe dirá que ela talvez não compreenda quais são as suas necessidades.

O mundo dos sufis tem dimensões extras; para ele as coisas são significativas num sentido em que não o são para pessoas que seguem apenas o treinamento que lhes impõe a sociedade comum.

Tais pessoas são “estrábicas”. “Perguntado quanto são dois mais dois, um homem faminto responderá: ‘Quatro (ou até oito) *pães*’.”

A totalidade da vida não será compreendida, afiança o ensinamento sufista, se for estudada apenas pelos métodos que utilizamos na vida cotidiana. Isso, em parte, porque, embora se possa perguntar: “A que vem tudo isso?” numa seqüência nominavelmente razoável de palavras, a resposta não se expressa de maneira semelhante, pois vem através da experiência e da iluminação. Um instrumento capaz de avaliar coisa pequena não pode, necessariamente, avaliar uma grande. “Ponha em prática o seu conhecimento, pois o conhecimento sem a prática é um corpo sem vida”, diz Abu Hanifa (2). Um cientista lhe dirá que o espaço e o tempo a mesma coisa, ou que a matéria não é sólida, e talvez seja capaz de prová-lo por seus próprios métodos. Isso, contudo, fará pouca diferença para o seu entendimento, e nenhuma para a sua experiência do que tudo isso envolve. Digamos que a matéria seja infinitamente divisível. Para os propósitos práticos, no entanto, há um limite para o número de divisões que podemos fazer de um pedaço de chocolate, se quisermos que as ditas divisões funcionem como esperamos que funcione um pedaço de chocolate. Assim sendo, de um lado podemos estar olhando para um

pedaço de chocolate, de outro para um objeto que queremos dividir no maior número possível de pedaços. A mente humana tende a generalizar a partir de uma evidência parcial. Os sufis acreditam que podem experimentar algo mais completo.

Uma história sufista tradicional esclarece um dos aspectos dessa questão e mostra as dificuldades que se opõem até aos estudiosos que se aproximam dos sufis com a intenção de compreendê-los pela aplicação de métodos limitados de estudo:

Um elefante pertencente a uma mostra ambulante fora colocado num estábulo perto de uma cidade que até então nunca tinha visto um elefante. Tendo ouvido falar na maravilha escondida, quatro cidadãos curiosos foram tentar vê-la antes dos outros. Chegados ao estábulo, verificaram que não havia luz. A investigação, portanto, teve de ser feita no escuro.

Um deles, tocando-lhe a tromba, supôs a criatura parecida com uma mangueira de água; o segundo apalpou-lhe uma orelha e concluiu que era um leque. O terceiro, pegando uma perna, comparou-a a um pilar vivo; e o quarto, tendo posto a mão no dorso do animal, convenceu-se de que era uma espécie de trono. Nenhum deles pôde formar uma imagem completa; e, partindo da parte com que cada um entrara em contato, só puderam referir-se ao animal em termos de coisas que já conheciam. O resultado da expedição foi uma confusão. Cada qual tinha a certeza de ter razão; e nenhum dos outros habitantes da cidade compreendeu o que acontecera, nem o que os investigadores haviam, de fato, experimentado.

A pessoa comum desejosa de informar-se a respeito do pensamento sufista procurará, normalmente, os livros de consulta. Poderá procurar a palavra “sufi” numa enciclopédia ou recorrerá a livros escritos por eruditos de vários gêneros, entendidos em religião e em misticismo.

Se assim fizer, encontrará um exemplo admirável da mentalidade do “elefante no escuro”.

De acordo com um estudioso persa, o sufismo é uma aberração cristã. Segundo um lente de Oxford, ele sofreu a influência do Vedanta hindu. Um professor árabe-americano dirá que se trata de uma reação contra o intelectualismo islâmico. Um mestre de literatura semítica afirmará haver encontrado nele traços do xamanismo da Ásia Central. Para um alemão, ele cheira a budismo acrescentado ao cristianismo. Dois excelentes orientalistas ingleses acharam nele vigorosa influência neoplatônica; um deles, todavia, concederá que talvez tenha sido gerado independentemente. Um árabe, publicando suas opiniões através de uma universidade americana, assegura aos leitores que o neoplatonismo (que invoca como ingrediente sufista) provém do grego e do persa. Um dos maiores arabistas espanhóis, ao mesmo tempo que proclama uma iniciação do monasticismo cristão, indica o maniqueísmo como fonte sufista. Outro acadêmico de não menor reputação encontra o gnosticismo entre os sufis; ao passo que o professor inglês que traduziu um livro sufista prefere pensar nele como “numa seitazinha persa”. Mas outro tradutor descobre a tradição mística dos sufis “no próprio Corão”. “Conquanto as numerosas definições do sufismo, que figuram nos livros árabes e persas sobre o assunto, sejam historicamente interessantes, a sua principal importância reside em mostrar que o sufismo é indefinível.”(3)

Uma resenha paquistanesa de Rumi (1207-1273) considera-o herdeiro virtual de todas as grandes correntes do pensamento antigo representadas no Oriente Próximo. Os que estiveram em contato real com os sufis e assistiram às suas reuniões, não precisam de nenhum ajustamento mental nem de um esforço da vontade para achar que o sufismo contém as miríades de fios que aparecem em sistemas não-sufistas como o gnosticismo, o neoplatonismo, o aristotelismo, etc. “Ondas inumeráveis, que beijam a terra e refletem momentaneamente o sol — todas do mesmo mar”, o mestre Halki. Por outro

lado, a mente treinada para acreditar na individualidade ou no monopólio de idéias de certas escolas não será facilmente capaz de trazer esse entendimento sintetizador à contemplação do sufismo.

O dr. Khalifa Abdu Hakim mostra-se capaz de recorrer a todas as escolas filosóficas de cujas idéias compartilha Rumi sem ser compelido a considerar uma derivada da outra. Diz ele: “O seu *Mathnawi* é um cristal de muitas facetas, em que vemos refletidas as luzes fragmentadas do monoteísmo semita, do intelectualismo grego, da teoria das idéias de Platão e da teoria da causação e do desenvolvimento de Aristóteles, do Uno de Plotino e do êxtase que se une ao Uno, das questões controvertidas dos *mutakallimun* (professores), dos problemas *Erkenntnistheoretisch* de Ibn Sina e al-Farabi, da teoria da consciência profética de Ghazali e do monismo de Ibn El-Arabi”.

O que não quer dizer, se a minha posição ainda não ficou bem clara, que Rumi compôs, com os ingredientes acima, um sistema de misticismo. “Peras não se encontram somente em Samarcanda.”

A literatura mundial sobre o sufismo é ampla — grande número de textos sufistas foi traduzido por eruditos ocidentais. Poucos tiveram a vantagem, se é que a teve algum, de experimentar o sufismo, ou de conhecer-lhe a história oral, ou mesmo a ordem em que é estudado o seu material formal. Isso não significa que os seus trabalhos não tenham muito valor. Foram utilíssimos ao orientalista, mas podem propender para a incoerência. Como o escriba lendário que tinha de acompanhar a carta que escrevera e lê-la pessoalmente por causa da sua ilegibilidade, muitos desses trabalhos reclamam um comentário sufista.

O efeito das traduções e dos livros discursivos que têm por tema o sufismo sobre o estudante não-iniciado há de ser notável e, por certo, não será facilmente esquecido. O método de abordar a questão das traduções tem seus aspectos inusitados. Pondo de parte a questão das diferenças entre tradutores no que tange a questões de acurácia e significado (que causaram entre eles uma

atividade felina, porém irrelevante), verificamos que o material literário oferecido ao leitor cativo em forma traduzida pode sofrer estranhas aventuras.

Fazem-se, às vezes, tentativas para reproduzir em inglês a cadência ou as rimas originais da poesia oriental, porque, na opinião do tradutor, esse truque ajuda a transmitir o sentido do original. Outros tradutores, contudo, sustentam opinião contrária e se abstêm de qualquer tentativa de reproduzir a métrica, porque afirmam ser impossível ou indesejável atingi-lo. Alguns textos, além disso, são traduzidos com a ajuda de comentários não-sufistas (geralmente muçulmanos, e até teológicos formais cristãos). Depois, há as traduções parciais, apresentadas seletivamente, mutiladas por excisões que o tradutor se julgou autorizado a fazer. Quanto menos ele sabe a respeito das práticas sufistas, tanto mais valentes parecem ser as suas mutilações. No entanto, os escritos sufistas nunca são apenas material literário, filosófico ou técnico.

Existe uma tradução inglesa de um livro persa, que não foi feita do idioma persa, mas da tradução francesa de uma interpretação urdu de um clássico resumo persa de um original árabe. Existem versões modernas de clássicos persas, editadas por vezes para eliminar referências ofensivas às atuais crenças religiosas iranianas. Acrescentem-se-lhes as obras de escritores não-acadêmicos e vulgarizadores cristãos (missionários), hindus e neo-hindus ocidentais e não-sufistas ocidentais. A apresentação do sufismo ao homem culto comum numa língua ocidental revela uma condição de literatura que talvez não encontre similar em nenhum outro campo.

Esse processo caleidoscópico tem seus próprios encantos especiais. A tendência a desviar-se do curso próprio, verdadeiro ou natural, para encontrar um termo que pareça impossível, a não ser que seja “policotomia” (segundo o modelo de dicotomia), alcançara, com efeito, um ponto divertido cerca de mil anos atrás, quando o pensador judeu Avicebron de Málaga (c. 1020-c. 1050 ou 1070) escreveu *A fonte da vida*, livro baseado na filosofia sufista iluminista

Porque ele escreveu em árabe, muitos cristãos autorizados da escola européia do norte, que então absorviam o saber “árabe”, julgaram-no árabe. Alguns, pelo menos, acharam que ele era cristão, “doutrinariamente sadio”, e o proclamaram. Os franciscanos aceitaram-lhe os ensinamentos e transmitiram-nos, com entusiasmo, à corrente cristã de pensamento, depois de encontrá-los numa tradução latina, feita um século após a morte de Avicébron.

Uma senhora de formação universitária, que escreveu autorizadamente sobre o misticismo no Oriente Médio, sentiu mais de uma parte do elefante; pois no mesmíssimo livro diz que o sufismo “pode ter sido efetuado (sic) pelas idéias budísticas”; e que os sufis primitivos “podem ter tido reduzidos contatos com qualquer tipo de literatura helenística” — embora suas idéias derivassem de fontes helenistas. Em seguida remata o estudo da maneira sufista decidindo que: “Sua origem e fonte reais se encontram no anseio antiqüíssimo de Deus experimentado pela alma humana”.

A atividade sufista exerceu considerável influência sobre o Ocidente cristão, de modo que se poderia fazer excelente defesa da afirmativa sufista de que a verdade objetiva contém em si mesma uma dinâmica dificilmente negável. Essa força vitalista, contudo, depende, para a sua expressão correta, do alinhamento do receptor humano. Na ausência dessa preparação, a corrente sufista sujeita-se a tomar uma direção peculiar. Especialmente suscetível a tal perversão, o manejo eletivo ou fragmentário da corrente sufista é muito bem ilustrado pelo destino da obra de Ghazali na Europa.

Ghazali, procedente da Ásia Central (1058-1111), escreveu um livro chamado *A destruição dos filósofos*, logo parcialmente traduzido e utilizado pelos apologistas católicos contra as escolas muçulmanas e contra as escolas cristãs. A porção que caiu nas mãos do Ocidente, todavia, foi apenas a parte devotada à exposição preparatória à filosofia. As obras sufistas de Ghazali têm de ser lidas como um todo, e suas opiniões acerca do valor dos exercícios sufistas também têm de ser adotadas para que ele seja corretamente

compreendido. Esse livro, porém, foi respondido por outro árabe, Ibn Rushd de Córdoba (1126-1198), o qual, sob o nome de Averróis, também foi traduzido. Ele não conseguiu, todavia, refutar Ghazali com os seus métodos escolásticos, se bem pensasse havê-lo feito. Sem embargo disso, o averroísmo dominou o pensamento escolástico ocidental e cristão por quatrocentos longos anos — desde o século XII até o fim do século XVI. Tomados em conjunto, os fragmentos de Ghazali e o aristotelismo de Averróis constituíram uma corrente sufista dupla (ação e reação) que alimentou uma Cristandade totalmente ignorante (no que diz respeito aos escolásticos) da causa iniciadora tanto do ghazalismo quanto do averroísmo.

“É importante observar”, diz Rumi, “que coisas opostas trabalham juntas, ainda que se oponham nominalmente.” (*Fihi Ma Fihi.*)

Os que tentam estudar o sistema raramente partilham da concepção sufista fundamental de que o sufismo é, ao mesmo tempo, ensinamento e parte de uma evolução orgânica. Conseqüentemente, quase não há possibilidade de que a pessoa que está de fora seja capaz de chegar a conclusões precisas. Fiando-se apenas em sua faculdade discursiva, ela já está incapacitada antes de começar. É ao externalista de hoje, tanto quanto ao de ontem, que Rumi se dirige em seu *Mathnawi*:

“Donad o ki nekbakht wa muharam ast:
Ziraki az Iblis wa ishq Adam ast”.

O que quer dizer:

“Quem for afortunadamente iluminado [o sufi]
Sabe que o sofisma vem do Diabo e o amor, de Adão”.

Se os sufis deixam confuso o erudito com suas aparentes contradições, levando-o às vezes a cercar as próprias conclusões de tantas qualificações que lhes tiram grande parte do valor, podem acender no teólogo uma cólera sagrada. O amor, princípio ativo do desenvolvimento e da experiência sufista, igualmente mecanismo e meta, não pode ser admitido como genuíno. O reverendo professor W. R. Inge, em *Christian mysticism* (“misticismo cristão”), precipita-se ao que supõe ser o alvo: “Os místicos sufistas, ou maometanos, empregam muito livremente a linguagem erótica e parecem, como verdadeiros asiáticos, haver tentado emprestar um caráter sacramental ou simbólico à satisfação de suas paixões”.

Esse exemplo clássico evoca visões de certos estudiosos ocidentais que abraçaram o sufismo e os revela como adeptos asiáticos da imitação da linguagem erótica (em segredo, pois não o publicam), a qual, por si mesma, esconde a satisfação de suas paixões. Eles, por sua vez, podem achar consolo na opinião de um professor de Cambridge que vê o sufismo, mais respeitavelmente, como “o desenvolvimento da religião primordial da raça ariana”. E se o simbolismo sufista, de fato, não é tal, mas representa antes experiências realmente vividas, podemos chegar à conclusão de que os sufis o até mais versáteis do que os cuidam os seus mais leais defensores. O sufi literalista seria capaz de engolir uma centena de oceanos, adorar ídolos sem os adorar, viajar para a China em estado de embriaguez — estar no mundo sem pertencer a ele — para não falar em suas cem luas e sóis.

Os advogados de uma interpretação literal das expressões místicas já receberam, naturalmente, uma resposta adequada de especialistas como Evelyn Underhill:

“O símbolo — roupagem que o espiritual toma emprestada ao plano material — é uma forma de expressão artística. Ou seja, não é literal, mas sugestivo, conquanto o artista que o usou possa, às vezes, perder de vista a

distinção. Daí que as pessoas segundo as quais ‘o casamento espiritual’ de Santa Catarina ou de Santa Teresa disfarça uma sexualidade pervertida, e a visão do Sagrado Coração envolve uma incrível experiência anatômica, ou a divina embriaguez dos sufis é a apoteose da ebriedade, apenas fazem praça da sua ignorância do mecanismo das artes: como a dama que achava que Blake devia ser louco porque dizia haver tocado o céu com o dedo”.(4)

Cumprе admitir que é mais fácil para o estudioso abordar e descrever um aspecto do “elefante no escuro” do que formar uma visão externa coerente do sufismo, ao menos para ele. Muitos eruditos sofrem de uma incapacidade psicológica de lidar com o tema. “Além da incapacidade propriamente dita”, diz Ghazali, “outras deficiências impedem que se alcance a verdade espiritual. Uma delas é o conhecimento adquirido por meios externos.” (*A alquimia da felicidade.*)

Além do muro inescalável da experiência, há o problema da personalidade sufista. Qualquer exame comum de escritos e carreiras sufistas seria o bastante para deixar perplexo o investigador menos doutrinário. Entre os sufis tem havido antigos sacerdotes zoroastrianos, cristãos, hindus, budistas e outros; persas, gregos e árabes, egípcios, espanhóis e ingleses. Existem, nas fileiras dos mestres teólogos sufistas, um capitão reformado dos *banditti*, escravos, soldados, mercadores, vizires, reis e artistas. Somente dois são conhecidos de muitos leitores ocidentais contemporâneos: o poeta e matemático Omar Khayyam, da Pérsia, e o príncipe Abu ben-Adam, do Afeganistão — objeto de um poema de Leigh Hunt: “Abu ben-Adam, aumentada seja a sua tribo...”

Entre os que foram diretamente influenciados pelo sufismo podemos citar, ao acaso, Raimundo Lúlio, Goethe, o presidente De Gaulle e Dag Hammarskjöld, da ONU.

Escrevendo freqüentemente sob a ameaça de perseguição inquisitorial, os sufis prepararam livros que conciliam suas práticas com a ortodoxia e defendem o emprego de imagens fantasiosas. A fim de obscurecer os significados de fatores ritualistas, ou parecer meros compiladores de compêndios sufistas, eles transmitiram manuscritos cuja essência sufista só deve ser destilada pelos que possuem o equipamento necessário. Adaptando seus trabalhos a lugares, épocas e temperamentos diferentes, acentuaram, por seu turno, os papéis do ascetismo, da piedade, da música e do movimento, da solidão e do gregarismo. Fora dos círculos sufistas só se conseguem manuais sufistas respeitavelmente religiosos.

Os tradutores demonstraram reiteradas vezes que uma pessoa pode ignorar de todo a coerência existente por trás do ensinamento sufista e, não obstante, apreciar a obra dos seus grandes poetas. O orientalista Sir Denison Ross saudou Gertrude Bell, infatigável estudiosa e tradutora, para o inglês, do grande Hafiz, pela erudição e capacidade de julgar. Entretanto, ela é a primeira a admitir: “É difícil determinar com precisão os fundamentos por que ele [Hafiz] é apreciado no Oriente, e talvez seja impossível compreender o que os compatriotas fazem dos seus ensinamentos”(5).

Isso lhe torna ainda mais interessante o tiro no escuro, quando tenta formar uma opinião sobre o objetivo real de Hafiz: “Do nosso ponto de vista, portanto, a substância da sua filosofia parece ser que há pouca coisa da qual possamos estar certos, que o objeto do desejo de todos os homens tem de ser sempre pequeno; que cada um de nós se proporá buscá-lo ao longo de uma estrada diferente; nenhum achará a sua estrada fácil de palmilhar, e cada qual poderá, se for sábio, descobrir compensações para a sua faina à beira da estrada”(6). Ela não vê a atividade sufista como um processo — como os sufis a vêem —, mas não pôde deixar de vislumbrar o caráter estranho e totalmente sufista de Hafiz ao descrever, e ao ver, um panorama do

pensamento humano no que é, para nós, o presente e no que era, para ele, naturalmente, o futuro distante:

“É como se o seu olho mental, dotado de maravilhosa acuidade, tivesse penetrado nas províncias do pensamento que nós, de uma idade ulterior, estávamos destinados a habitar”(7).

A presciência de Hafiz era tão evidente que não podia fugir à observação; mas era também desconcertante. E Gertrude Bell não chega a conclusão nenhuma a esse respeito.

Voltando ao nosso elefante, os estudiosos, felizmente, são muito menos doutrinários do que os eclesiásticos. Para os sufis, ambos se parecem com os visitantes da casa do elefante. Será possível que todos eles viram só uma das partes? Dizem os sufis: “Isso não é uma religião; *é a religião*”; e: “O sufismo é a essência de todas as religiões”. Existe, pois, entre os sufis e alhures, a tradição segundo a qual uma doutrina secreta, transmitida por iniciação e preservada por uma cadeia de sucessão, explica que o observador de fora, condicionado por seus preconceitos, veja quase todas as formas de religião entre os escritos dos sufis?

A fim de determiná-lo teremos de reportar-nos às opiniões dos sufis sobre este ponto, o que tem sido geralmente passado por alto pelos estudiosos não-sufistas, além de seguir as tradições de outras escolas, assim como a transmissão, na Idade Média e em outros tempos, de uma crença num ensinamento espiritual que transcende a religião formalizada. A procura não é desinteressante.

“Antigamente”, de acordo com o xeque Abu el-Hasan Fushanji, “o ser sufi era uma realidade sem nome. Hoje é um nome sem realidade”. Essa afirmação, tomada por seu valor nominal, significa, na opinião geral, que abundavam as pessoas que se chamavam sufis, ao mesmo tempo que a

verdadeira atividade dos sufis não era compreendida. E, conquanto esta também possa ser uma interpretação da frase, destina-se aqui a esclarecer um ponto completamente diverso.

A tendência para acompanhar um fenômeno histórico até os seus primórdios definidos, tão acentuada na fase atual do saber, está, sem dúvida, ligada à necessidade da mente comum de ter um princípio e, se possível, um fim para tudo. Quase tudo o que o homem conhece através dos sentidos tem para ele um princípio e um fim. Saber o que é alguma coisa nos dá uma sensação de estabilidade, um sentimento de segurança. Colado o rótulo ao livro, este pode ser colocado na prateleira — o A a Z de uma coisa qualquer. Existem vários métodos mais ou menos aceitos de estabelecer princípios e fins, ou de criar substitutos para eles por meio de mitos e lendas fabricadas, que não raro tratam do modo como as coisas começaram e do modo como terminarão. Outra maneira é a do imperador chinês que ordenou que a história começasse por ele e que todos os livros anteriores fossem destruídos. Uma terceira técnica é presumir que determinado evento, localizado no tempo e talvez no espaço, representa um começo. Era esta, via de regra, a maneira religiosa, e está muito vigorosamente marcada no cristianismo familiar, cujo dogma oficial depende dela, apesar de Santo Agostinho.

A crença em que certo acontecimento religioso único produziu uma mudança completa no destino humano liberou, dentro da cristandade, grande força de energia, mas dois fatores, pelo menos, lhe reduziram o efeito. O primeiro foi o tempo, que, no caso, mostrou haver um limite para a expansão natural e até artificial do cristianismo da Igreja, e um limite para a sua dinâmica dentro do próprio terreno. O outro foi um problema escolástico. Por serem os ensinamentos de Jesus considerados únicos (embora, talvez, “prefigurados e preditos na profecia”), tornava-se difícil atingir uma perspectiva espiritual não condicionada por essa crença. A religião, o misticismo e a espiritualidade já não poderiam ser facilmente encarados como

um desenvolvimento natural ou uma propriedade comum da humanidade. De acordo com os sufis, o principal contrapeso no poder do cristianismo formalizado era a experiência continuada da verdadeira tradição de que ele constituía uma distorção.

Antes mesmo do século X, quando o islamismo possuía a cultura mais poderosa e a civilização mais progressiva do mundo conhecido, a teoria de uma doutrina secreta, um ensinamento guardado desde os tempos mais remotos, abriu caminho para o Oeste partindo deste centro de gravidade. A primeira e mais poderosa escola sufista da Europa fundou-se na Espanha, há mais de um milhar de anos (8). A tradição não foi, como se poderia pensar, inventada no Ocidente para explicar a ascendência dos países arabizados. Ajustava-se muito bem ao islamismo, e foi até incidentalmente encorajada por ele, cuja visão da religião, conforme notamos, era também a de um processo contínuo representado em toda comunidade. Existia no Extremo Oriente e despertaria uma resposta nos corações dos que ainda conservavam lembranças de ensinamentos espirituais anteriores. Era parte, a teoria da teosofia que explicava as diferentes manifestações religiosas no seio de comunidades que, segundo a religião doutrinária de outra marca, nem deviam existir.

Este sentido de unidade da religião espiritual, experiencial ou simbólica vigia, sem dúvida, nos tempos em que os povos do mundo antigo equiparavam os seus deuses uns aos outros — Mercúrio a Hermes, Hermes a Tot são exemplos. E os sufis consideram essa teoria teosófica sua própria tradição, conquanto não limitada ao domínio religioso. Daí que, como quer o sufi:

“Estou no pagão; adoro perante o altar do judeu; sou o ídolo do iemenita, o verdadeiro templo do adorador do fogo; o sacerdote do mágico; a realidade espiritual do brâmane que medita de pernas cruzadas; o pincel e a cor do artista; a personalidade poderosa, suprimida, do escarnecedor de religiões. Não tomamos o lugar de outros — quando uma chama é atirada a outra, ambas

se juntam a ponto de não andarem sós. Arremesse uma tocha numa vela e exclame depois: ‘Vejam! aniquilei a chama da vela!’” (Ishan Kaiser em *A fala dos sábios*.)

Os sufis utilizam um novo ponto de vista para superar o condicionamento imposto pela sociedade materialista, unilateral. Degradou-se toda a filosofia porque se condensou o ensino da “sabedoria”. As pessoas repetem sem cessar truísmos umas para as outras, sem realmente experimentar o que significam. Se um sufi diz: “Faz-se mister um novo enfoque”, não é improvável que quem quer que o ouça concorde imediatamente com ele (porque a afirmação soa significativa) e esqueça tudo imediatamente. O sentido das palavras não calou. “Tome o trigo e não a medida em que está contido.” (Rumi, *Mathnawi*, livro II.)

Tão importante é libertar a reflexão das adesões do pensamento rígido que o grande Rumi começou suas duas obras mais relevantes com exercícios nesse sentido, no qual acompanha o processo normalmente seguido pelas escolas sufistas; e, se bem os tradutores externalistas provavelmente o ignorem, dois dos seus livros são comentários sobre as fases e estados do desenvolvimento sufista tal como se manifestam na própria índole de uma escola sufista.

Bem no começo de *Fihi Ma Fihi*, Rumi cita um dito de Maomé que passou para a fala comum e se converteu em provérbio, sabiamente transmitido de boca em boca. Segundo se afirma, Maomé teria dito: “O pior dos sábios é o que visita os príncipes; o melhor dos príncipes é o que visita os sábios”.

Rumi assinala que o sentido espiritual desse ensinamento é que o significado de “visitar” depende da qualidade do visitante e do visitado. Se um grande sábio visita um príncipe, o beneficiado é o príncipe, o qual, por isso mesmo, deve ser considerado como “visitante” do sábio. O que está muito

longe de ser um mero jogo de palavras, como supuseram pessoas menos avisadas.

Com o que equivale a uma tática de choque, o *Mathnawi* se inicia com um ensinamento, depois do célebre “Canto do caniço”, que lembra um conto de fadas a respeito de um príncipe que saiu à caça e uma bela jovem. Quando se instala a audiência, disposta a apreciar a história convencional, Rumi principia a manipulá-la para criar reflexões na mente e combater a tendência ao “sono”, sufisticamente considerada a reação usual às histórias populares.

Um príncipe, que saíra para caçar, avistou na estrada uma linda criada. Apaixonou-se por ela e comprou-a. Logo depois, ela caiu doente. Desesperado, o potentado ofereceu aos médicos que a curassem tudo o que pudessem desejar em termos de bens materiais. Como eles fossem incapazes de fazê-lo, o estado da moça piorou. Desvairado de amor e medo, o príncipe correu para uma mesquita e implorou a ajuda divina.

Deparou-se-lhe uma visão em que um ancião lhe assegurava que um médico logo apareceria. No dia seguinte, como fora predito, essa personagem chegou. O médico olhou para a moça e compreendeu que todos os remédios experimentados pelos outros facultativos haviam sido mais do que inúteis. Compreendeu que a enfermidade dela decorria do seu estado espiritual. Adotando um método psicológico, fez-lhe perguntas e induziu-a a falar, até descobrir que ela estava apaixonada por certo ourives de Samarcanda.

Ele disse ao príncipe que a cura se efetuarias se se levasse o ourives à cabeceira da jovem. O ourives, de sua parte, só viu no chamado do príncipe um reconhecimento da sua importância profissional. Nem sequer imaginara qual seria o seu destino.

Quando ele chegou, os dois se casaram e a rapariga recuperou-se completamente. Até aqui o anódino da história pode ter exercido o seu efeito sobre o público, que se entregou ao prazer de comprovar que é bom tudo o que termina bem.

Mas o médico, a seguir, preparou um remédio para o ourives; um remédio que lhe tornou os defeitos espirituais tão evidentes que a jovem o viu como ele era e passou a odiá-lo. O ourives morreu e a rapariga pôde amar o príncipe, que desde o início lhe fora destinado.

Pondo de parte as imagens complicadas da história no original, o ensinamento contém um impacto em muitos níveis. Não se trata apenas de contar uma história com uma moral primitiva; trata-se de fazer um comentário a respeito de alguns processos da vida.

Diz Hadrat-i-Paghman acerca dessa história: “Refleta nela, pois, a menos que a sinta inteiramente, você será como a criancinha que deseja tudo a tempo e chora quando as coisas não lhe parecem assim. Construirá uma prisão para si mesmo, uma prisão de emoção. E, quando estiver nessa prisão, ferir-se-á nas barras pontudas que você mesmo terá arranjado para si”.

Antigamente, as idéias sufistas eram realmente vividas — e poderia haver sufis sem um nome para o seu culto. Veio depois o período moderno, em que o nome existe, mas é difícil vivê-lo, precisando ser adaptado ao “disfarce” — condicionamento — que principia no berço e termina quase no túmulo.

Que idade tem, exatamente, a palavra “sufismo”? Houve sufis em todos os tempos e em todos os países, consoante a tradição. Os sufjs existiam como tais e sob esse nome antes do islamismo. Entretanto, se havia um nome para o praticante, não o havia para a prática. A palavra “sufismo” deriva do *sufismus* latino; foi um erudito teutônico quem, já em 1821, cunhou a latinização que está agora quase naturalizada em quase todas as línguas ocidentais. Antes dela existia a palavra *tasawwuf* — o estado, a prática ou a condição de ser sufi. Isso pode não parecer um ponto importante — para nós, mas o é para os sufis. Razão pela qual não há um termo estático em uso entre eles que lhes designe o culto. Chamam-lhe ciência, arte, conhecimento, Caminho, tribo — usam até um termo híbrido do século X, que talvez se possa traduzir por psicoantropologia (*nafsaniyyatalinsaniyyat*) —, mas não lhe chamam sufismo.

Tarika-sufiyya significa o Caminho do sufi; e forma excelente paralelo com as línguas ocidentais porque *tarika* quer dizer, a um tempo, Caminho e o modo de fazer alguma coisa, além de transmitir a noção de seguir um caminho, uma linha ou uma corrente — o Caminho do sufi. O sufismo recebe diversas denominações de acordo com o sentido em que está sendo discutido. Destarte, pode-se encontrar *ilm-al-maarifat* (a ciência do conhecer); ou *el-irfan* (a gnose); e as ordens ou grupos organizados tendem a chamar-se *tarika*. Semelhantemente, o sufi é conhecido por o buscador, o homem bêbedo, o iluminado, o bom, o amigo, o próximo, o dervixe, o faquir (humilde, pobre de espírito), ou *kalandar*, conhecedor (gnóstico), sábio, amante, esoterista. Já que não pode haver sufismo sem sufis, aplica-se a palavra sempre a pessoas e não pode ser considerada uma forma abstrata, como, por exemplo, “filologia” ou “comunismo” podem significar, respectivamente, o estudo das palavras ou uma teoria da ação comunitária. O sufismo, portanto, envolve, ao mesmo tempo, o conjunto dos sufis e a verdadeira prática do seu culto. Não pode realmente significar nenhuma apresentação teórica do Caminho dos sufis. Não existe sufismo teórico nem intelectual; assim como não há movimento sufista, o que seria uma redundância, porque todo ser sufista é movimento, e movimento que abrange todos os fenômenos de um gênero similar. Existem, por exemplo, “sufis cristãos”, expressão que pode ser, e tem sido, usada pelos sufis em geral. O sufi é até chamado *masihi-i-batini* (cristão esotérico) em alguns sentidos.

Se um sufi apresentasse, a uma mente afeita a catalogar convencionalmente o que se lhe depara, certos fatos respeitantes aos sufis, um computador mental ou elétrico sairia destroçado da tentativa de arrumá-los num sistema qualquer. Felizmente, porém, muitas pessoas ainda são capazes de aceitar a informação em vários níveis, e ainda serão capazes de formar com eles algum padrão. Aqui está uma série de fatos relativos aos sufis:

Os sufis aparecem, nos tempos históricos, sobretudo na área do islamismo. Produziram grandes teólogos, poetas, cientistas. Aceitaram a teoria atômica e formularam uma ciência da evolução, mais de seiscentos anos antes de Darwin. Têm sido saudados como santos e executados e perseguidos como heréticos. Ensinam que existe uma só verdade fundamental dentro de tudo o que se chama religião.

Disseram alguns: “Não acredito em nada”; disseram outros: “Acredito em tudo”. Dizem alguns: “Não haja leviandade entre os sufis”; dizem outros: “Não existe um sufi sem humor”. A escolástica e o misticismo opõem-se um ao outro. Mas os sufis fundaram, entre outras, uma escola para cada um. Escolas muçulmanas? Não, escolas cristãs, associadas aos agostinianos e a São João da Cruz, como estabeleceram o professor Palacios e outros. Depois de ser místico oriental, o sufi aparece agora como antecessor dos místicos e filósofos católicos. Seja-nos permitido ajuntar mais alguns fatos. Conforme a tradição, o café que hoje tomamos foi usado, pela primeira vez, por sufis a fim de aguçar a percepção. Nós envergamos as suas roupas (camisa, cinto, calças); ouvimos a sua música (andaluza, música rítmica, canções de amor); dançamos as suas danças (valsa, a dança mourisca); lemos as suas histórias (Dante, Robinson Crusoé, Chaucer, Guilherme Tell); empregamos suas expressões esotéricas (“momento da verdade”, “espírito humano”, “homem ideal”); e jogamos os seus jogos (cartas) (9). Até pertencemos a derivações das suas sociedades, como a franco-maçonaria, e a certas ordens de cavalaria. Tais elementos sufistas são examinados numa fase subsequente deste livro.

O monge na cela, o faquir no topo da montanha, o mercador na loja, o rei no trono — todos podem ser sufis, mas isto não é sufismo. Quer a tradição sufista que o sufismo seja um fermento (“O sufismo é fermento”) dentro da sociedade humana. Se ele nunca saiu do campo dos estudos acadêmicos é porque nunca foi tornado acessível à escolástica como tema de investigação. A própria diversidade não lhe permite ser sistematizado na forma

semipermanente que o deixaria tão estático que pudesse ser investigado. “O sufismo”, no dizer do sufi, “é uma aventura de vida, uma aventura necessária”.

Se o sufismo é uma aventura, meta da perfeição humana, alcançada pelo rever e pelo despertar, dentro da humanidade, de um órgão mais elevado de realização, aprimoramento, destino, por que é tão difícil de avaliar, localizar no tempo, especificar com exatidão? Precisamente por ser posto em prática em todas as comunidades e em todos os momentos, o sufismo apresenta tamanha diversidade — e este é um dos seus segredos. O sufi não precisa da mesquita, da língua, das litânicas, dos livros de filosofia, nem mesmo da estabilidade social dos árabes. A relação com a humanidade é evolutiva e adaptativa. O sufi não depende da sua reputação de saber fazer mágicas ou milagres — isso é menos do que accidental, embora ele possa ter essa reputação. O praticante mágico-religioso de outros sistemas começa pela extremidade oposta da escada; sua reputação, construída através dos seus milagres, é provavelmente sustentada por eles. O sufi tem uma reputação, mas isso é secundário

para o seu trabalho, visto ser ele uma parte do organismo sufista.

A ascendência moral, ou a personalidade magnética, alcançada pelo sufi não é a sua meta, mas o subproduto de sua realização espiritual, o reflexo do seu desenvolvimento.

Diz um sufi: “Se pudesse pensar, a mariposa talvez julgasse a chama da vela desejável porque ela parece representar a perfeição. A chama é o produto da cera, do pavio da centelha que cintila. A mariposa humana procura a chama ou a própria centelha? Observe a mariposa. O destino dela, de ser destruída pela chama, é visível para você e oculto para ela”. (*A língua do mudo*, citando Paiseem)

O sufi, naturalmente, só é julgado pelo mundo, de um modo geral, à luz do que diz e faz. Imaginemos que ele tenha se tornado milionário. O observador de fora, percebendo que o homem se tornou milionário por haver adotado um modo de vida chamado sufismo, encara o fenômeno como

processo de produção de milionários. Para o sufi em apreço, no entanto, foram a compreensão e a evolução interiores que lhe deram a realização íntima. O dinheiro pode ser um reflexo exterior dele, mas isso é muito menos importante do que as experiências sufistas. O que não significa, como muita gente presumiria, que ele se tornou um milionário obcecado pelo misticismo, e que o dinheiro não tem sentido para ele. Um desenvolvimento dessa natureza não seria possível ao sufi, porque o material e o metafísico estão ligados de uma forma que se vê melhor como um *continuum*. Ele seria o tipo do milionário não somente rico mas também psicologicamente integrado de maneira completa. É difícil para muita gente absorver tão bem este fato fundamental que o leve a ser-lhe de alguma utilidade.

Na prática popular, em curso desde Calcutá até a Califórnia, a pessoa comum se erguerá às alturas filosóficas repetindo sabiamente a si mesma ou a quem quer que se disponha a ouvi-la que “dinheiro não é tudo”; ou que “dinheiro não traz felicidade”. O próprio fato de se poder expressar essa idéia mostra que ela está enraizada numa suposição anterior, segundo a qual o dinheiro pode ser considerado, de certo modo, de importância transcendental. A prática demonstra que não é. Mas o filósofo não-sofisticado não percebe a razão por que deveria ser. O dinheiro parece poder solucionar os problemas mais prementes do homem pobre. Mas o padre lhe diz que o dinheiro não é uma boa coisa. Por isso, quando ele ganha dinheiro, talvez não se sinta realizado. E não consegue integrar os três fatores.

A psicologia moderna fez algum bem ao assinalar, por exemplo, que o anseio de ganhar dinheiro pode ser um sintoma de insegurança. Mas ela ainda não se integrou; historicamente, ainda luta, às vezes, contra a maré. A atitude do sufi começa a operar numa base diferente. Toda a vida é luta, diz o sufi, mas a luta precisa ser coerente. O homem comum luta contra um número excessivo de coisas ao mesmo tempo. Ainda que uma pessoa confusa e

incompleta ganhe dinheiro, ou se transforme num sucesso pessoal, continuará a ser confusa e incompleta.

A psicologia aprende à medida que progride. O sufismo já aprendeu; transforma a mente, fazendo com que passe da sua incoerência natural e adquirida para um instrumento por cujo intermédio a dignidade e o destino humanos podem ser levados a uma fase ulterior.

A psicologia de Freud e de Jung não tem, para a mente sufista, o frescor que ela transmitiu ao Ocidente. Os argumentos sexuais de Freud são citados pelo sufi xeque Ghazali em seu *A alquimia da felicidade* (escrito há mais de novecentos anos) como comuns entre os teólogos muçulmanos. A teoria arquetípica de Jung não se originou do professor Jung, mas foi exposta pelo mestre sufista Ibn El-Arabi — como observa o professor Rom Landau em *The philosophy of Ibn Arabi*. (Nova York, Macmillan, 1959, página 40 e seguintes.)

Impregnados de *A alquimia da felicidade* de Ghazali e das obras de Ibn El-Arabi, sufis de todas as ordens estão, por isso mesmo, familiarizados com esses modos supostamente modernos de pensar e suas limitações.

O sufismo não pode ser estudado através da psicologia por uma série de razões, a mais interessante das quais, para o ocidental, será provavelmente a de ser o próprio sufismo um sistema psicológico muito mais adiantado do que qualquer outro já desenvolvido no Ocidente. Nem essa psicologia é essencialmente oriental, mas humana. É desnecessário afirmar esse fato sem corroboração. Mencione-se a confissão de Jung de que a psicanálise ocidental é apenas a de um principiante em confronto com a do Oriente:

“A própria psicanálise e as linhas de pensamento a que dá origem — sem dúvida um desenvolvimento caracteristicamente ocidental — não passam de uma tentativa de principiante comparada com o que é uma arte imemorial no Oriente”(10).

E, todavia, Jung só se referiu a certas partes do pensamento oriental. Não se pode estudar o todo pelas partes, e o principiante não pode julgar o trabalho do adepto, em nenhum campo, incluindo o sufismo.

A chamada abordagem científica do fenômeno humano da relação entre o homem e o resto do ser é tão limitada quanto a filosofia ordinária. A semelhança da razão discursiva, a ciência só opera dentro do círculo conveniente do que se ajusta às suas concepções, como nos lembra o professor Graves:

“...os cientistas tomam o cuidado de expressar suas suposições em fórmulas matemáticas que, artisticamente aplicadas a problemas como a estrutura do átomo ou a temperatura interior das estrelas, dá ‘belos’ resultados. Aplicam-se apenas a casos seguros, preparados — se bem permaneçam ineqüívocos em casos não-estereotipados: é preciso que haja uma equivalência simpática entre a fórmula e o caso... Um belo resultado é tão bom quanto uma prova demonstrável, e só pode ser suplantado por um resultado ainda mais belo”(11).

Aí está, mais uma vez, a doutrina de que não se pode estudar o todo pelas partes, acrescentada ao fato de que não se pode estudar uma coisa toda simultaneamente. Diz o mestre sufista Pir-i-Do-Sara:

“Você pode imaginar uma mente observando-se em sua totalidade? Se ela estivesse toda empenhada na observação, que estaria observando? Se estivesse toda empenhada em ser mente, quem faria a observação? A observação do eu será necessária enquanto houver um eu distinto do não-eu...”(12) .

Afirmam os sufis que o organismo conhecido geralmente como sufismo tem sido a única corrente de experiência direta, evolutiva, que foi o fator determinante de todas as grandes escolas de misticismo. Se quisermos verificá-

lo deveremos, na medida do possível, seguir o movimento das idéias sufistas. Se elas provarem ter poder de penetração, capacidade de influir no pensamento e na ação de diversas comunidades, poder-se-á inferir o dinamismo espiritual do sistema. Em outras palavras, existe alguma razão para supor que a corrente sufista tem o poder de influenciar o pensamento humano, digamos, na Europa ocidental? Durante o período clássico do sufismo, muito bem documentado, ele transpôs o anteparo da era do obscurantismo, fornecendo poder e desenvolvimento a comunidades de culturas diferentes? O sufismo é orgânico nesse sentido?

Esta sugestão subentende que, desde épocas remotas, os mestres sufistas transmitiram o seu saber a quase todas as sociedades. A tradição sufista afirma ter sido este o fato. Em tempos modernos, só se pode pôr à prova essa afirmação pela aparência visível das práticas sufistas em comunidades muito afastadas dos centros sufistas da Ásia. A essência da atividade sufista não seria tão visível. Só poderíamos esperar encontrar vestígios, aqui e ali, como os rastreadores radioativos injetados, às vezes, na corrente sangüínea humana, do saber e da prática sufistas característicos, que ainda conservavam cor local.

Tomemos um exemplo. Se Afonso, o Sábio, escreveu em árabe, isso pode ser prova de influência árabe. Se, contudo, se encontrasse entre os irlandeses do século IX (como de fato se encontrou) o símbolo de uma sociedade de iniciação sufista, isso talvez indicasse, com outra prova, um movimento do saber sufista para o Ocidente.

Olhamos para certas características notáveis do sufismo, mas não damos maior relevo à necessidade de fatos superficialmente plausíveis de expressão sufista. Aqui, portanto, na medida em que elas podem ser transmitidas por palavras comuns, estão as convicções sufistas restantes:

Acreditam os sufis que, de certo modo, a humanidade está evoluindo para determinado destino. Todos nós participamos dessa evolução. Os órgãos passam a existir como resultado da necessidade de órgãos específicos (Rumi).

Em resposta a essa necessidade, o organismo do ser humano produz um novo complexo de órgãos. Nesta época de transcendência do tempo e do espaço, o complexo de órgãos se relaciona com a transcendência do tempo e do espaço. O que as pessoas comuns encaram como explosões esporádicas e ocasionais de poder telepático ou profético são vistas pelo sufi simplesmente como os primeiros movimentos desses mesmos órgãos. A diferença entre toda a evolução havida até agora e a atual necessidade de evolução é que nos últimos dez mil anos, ou coisa que o valha, nos foi proporcionada a possibilidade de uma evolução consciente, mais rarefeita, tão essencial que dela depende o nosso futuro. Podemos denominá-la, usando as palavras da nossa fábula, “como aprender a nadar”.

Como se desenvolveram esses órgãos? Pelo método sufista. Como saberemos que estamos desenvolvendo-os? Somente através da experiência. No sistema sufista há certo número de “fases”, cuja culminância é assinalada por uma experiência inequívoca, ainda que inefável. Quando acontece, a citada experiência ativa o órgão em apreço, faz-nos descansar da escalada rumo ao alto, e assegura-nos força suficiente para prosseguirmos na escalada. O acesso às fases é permanente. Enquanto uma delas não tiver sido alcançada, a chapa fotográfica, por assim dizer, embora exposta e revelada, não foi fixada; e as experiências reais representam a substância fixadora.

Este é o significado da experiência mística, a qual, todavia, quando empreendida em desarmonia com a evolução, parece ser apenas algo sublime — uma sensação de onipotência ou de graça, mas sem qualquer garantia do lugar para onde vai em seguida o feliz ou infeliz mortal.

Acreditam os sufis que a atividade sufista produz e concentra o que se poderia denominar força centrífuga ou magnética, que atrai outra força semelhante em outro lugar. Com a junção dessas forças, o trabalho continua. Essa é uma explicação das “mensagens” misteriosas recebidas pelos

professores sufistas, que os mandam para tal e tal lugar, a fim de responder ao chamado da força ali abandonada, ou que necessita de seu reforço.

Isso é o máximo que se pode explicar em termos formais, em relação ao sufismo. Quanto ao resto, a única coisa válida é o lema sufista: “Quem não prova, não sabe”. (Rumi.)

Notas:

(1) *É desconcertante para alguns cientistas do século XX saber que, quase um século antes de Einstein, o dervixe Hujwiri estava discutindo, em literatura técnica, a identidade do tempo e do espaço aplicada à experiência sufista. (Revelação do oculto, “Recapitulação de seus milagres”).*

(2) *Abu Hanifa é o fundador de uma das quatro grandes escolas islâmicas de direito, a Quarta Escola. Foi o professor sufista de Daud de Tai (falecido em 781). Daud transmitiu seus ensinamentos ao discípulo Maaruf Karkhi (“o rei Salomão”), fundador da fraternidade sufista denominada “Os construtores”.*

(3) *Professor R. A. Nicholson, The mystics of Islam, Londres, 1914, pág 25.*

(4) *Mysticism, Londres, 1911; Nova York, 1960.*

(5) *Ver anotação “Hafiz”.*

(6) *C. L. Bell, Poems from the divan of Hafiz, Londres, nova edição, 1928, pág. 81.*

(7) Ibid.

(8) *Os sufis acompanharam os exércitos árabes que conquistaram a Espanha em 711 d.C.*

(9) *Ver anotação “Tarô”.*

(10) *C. G. Jung, Modern man in search of a soul, Londres, 1959, págs. 250-251; e ver anotação “Consciência”.*

(11) *Robert Graves, The crowning privilege, Londres, 1959, págs. 306-307.*

(12) *Montanha da iluminação, XVI, versos 9951-9957, MS.*

7 - As sutilezas de “mulla” Nasrudin

“Quando você chega ao mar, não fala no tributário.”

Hakim Sanai, O jardim murado da verdade.

Mulla (mestre) Nasrudin é a figura clássica inventada pelos dervixes, em parte com a finalidade de deter por um momento situações em que se esclarecem certos estados de espírito. As histórias de Nasrudin, conhecidas em todo o Oriente Médio, constituem (no manuscrito *As sutilezas do incomparável Nasrudin*) uma das realizações mais estranhas da história da metafísica. Superficialmente, em sua maioria, elas podem ser usadas como piadas, contadas e recontadas interminavelmente nas casas de chá e nos caravançarás, nos lares e

nas ondas de rádio da Ásia. Mas é inerente à história de Nasrudin poder ser compreendida em qualquer uma de muitas profundidades. Há a piada, a moral — e o pequeno algo mais que leva a consciência do místico em potencial um pouco mais adiante no caminho da compreensão.

Visto ser o sufismo algo vivido e algo percebido, um conto de Nasrudin não pode, por si mesmo, produzir a iluminação completa. Por outro lado, transpõe o abismo entre a vida mundana e a transmutação da consciência de um modo que nenhuma outra forma literária já produzida foi capaz de atingir.

As sutilezas nunca foram apresentadas em seu todo a um público ocidental, provavelmente porque as histórias não podem ser adequadamente traduzidas por um não-sufi, nem mesmo estudadas fora de seu contexto, sem perder o impacto essencial. Até no Oriente a coleção só é utilizada para finalidades de estudo, por sufistas iniciados. “Piadas” individuais da coleção chegaram a quase todas as literaturas do mundo, e certa atenção escolástica lhes foi conferida por causa disso — como exemplo da tendência da cultura, ou para apoiar argumentos em favor da identidade básica do humor em toda parte. Mas se, graças ao seu perene fascínio humorístico, as histórias provaram o seu poder de sobrevivência, isso é totalmente secundário para o propósito da coleção, que consiste em fornecer uma base para a atitude sufista em relação à vida e possibilitar tornar acessível a consecução da compreensão e da experiência mística sufistas.

A lenda de Nasrudin, apensa às *Sutilezas*, e que data, pelo menos, do século XIII, menciona algumas razões da apresentação de Nasrudin. Não se pode impedir a propagação do humor; ele tem um jeito de esgueirar-se por entre os padrões de pensamento impostos à humanidade pelo hábito e pela intenção. Como sistema completo de pensamento, Nasrudin existe em tantas profundidades que não pode ser extinto. O fato de organizações estrangeiras tão diversas

quanto a Sociedade Britânica para a Promoção do Conhecimento Cristão e o governo soviético se valerem de Nasrudin

demonstra em parte a verdade disso. A primeira publicou umas poucas histórias sob o título de *Os contos do Khoja*; ao passo que (seguindo talvez o princípio de que “Se você não puder vencê-los, junte-se a eles”) os russos fizeram um filme a que deram o nome de *As aventuras de Nasrudin*. Até os gregos, que aceitaram poucas coisas dos turcos, consideram Nasrudin parte da sua herança cultural. A Turquia secular, através do seu departamento de informações, publicou uma seleção das piadas metafísicas atribuídas a esse suposto pregador muçulmano, arquétipo do sufi místico. E, todavia, as ordens dos dervixes foram suprimidas por lei na Turquia republicana.

Na realidade, ninguém sabe quem foi Nasrudin, onde viveu, nem quando. O que não deixa de ser muitíssimo apropriado, visto que toda a intenção consiste em apresentar uma figura que não se pode descrever e que é eterna. O importante para os sufis é a mensagem, não o homem, o que não impediu as pessoas de lhe darem uma história espúria, e até um túmulo. Eruditos, de cujo pedantismo Nasrudin emerge amiúde triunfante em suas histórias, tentaram até desmontar-lhe as *Sutilezas* na esperança de encontrar material biográfico apropriado. Uma das suas “descobertas” teria aquecido o coração do próprio Nasrudin. Este afirmou que julgava estar de pernas para o ar neste mundo, argúi um erudito, e disso infere que a suposta data de sua morte, gravada em sua “pedra tumular”, não deve ser lida como 386, mas como 683. No entender de outro professor, os números arábicos utilizados, se fossem de fato invertidos, seriam mais parecidos com os algarismos 274. E registra gravemente que um dervixe a quem pediu ajuda “. . . apenas sugeriu: ‘Por que não deixa cair uma aranha num pouco de tinta e não repara nas marcas que ela faz ao arrastar-se para fora da tinta? Isso deve dar a data certa ou mostrar alguma coisa’”.

Com efeito, 386 significa $300 + 80 + 6$. Transposto em letras árabes, dá SH, W, F, letras com as quais se escreve a palavra ShaWaF: “fazer alguém ver;

mostrar uma coisa”. A aranha do dervixe “mostraria” alguma coisa, como ele mesmo disse.

Se examinarmos umas poucas histórias clássicas de Nasrudin da maneira mais alheada possível, logo descobriremos que o enfoque totalmente escolástico é o último que o sufi permitirá:

Transportando de barco um pedante por um trecho de água revolta, Nasrudin disse qualquer coisa que contrariava as normas gramaticais.

— Você nunca estudou gramática? — perguntou o erudito.

— Não.

— Nesse caso, a metade da sua vida se perdeu.

Minutos depois, Nasrudin voltou-se para o passageiro.

— Você nunca aprendeu a nadar?

— Não. Por quê?

— Nesse caso, *toda* a sua vida se perdeu: estamos afundando!

Esta é a ênfase que se dá ao sufismo como atividade prática, negando que o intelecto formal possa chegar à verdade, e que a reflexão padronizada, derivada do mundo familiar, possa ser aplicada à verdadeira realidade, que se move em outra dimensão.

O mesmo pensamento é desenvolvido com mais vigor ainda num conto irônico, cuja ação se passa numa casa de chá, expressão sufista que designa um ponto de encontro de dervixes. Entra um monge e declara:

— Meu mestre ensinou-me a apregoar que a humanidade nunca se desenvolverá plenamente enquanto o homem que *não* foi ofendido não se sentir tão indignado com uma ofensa quanto o homem que *foi* ofendido.

A assembléia mostra-se então momentaneamente impressionada. Fala, então, Nasrudin:

— Meu mestre ensinou-me, a *mim*, que ninguém deve sentir-se indignado com coisa alguma enquanto não tiver a certeza de que o que julga ser uma ofensa é, com efeito, uma ofensa, e não uma bênção disfarçada!

Em sua capacidade de mestre sufista, Nasrudin faz uso freqüente da técnica dos dervixes de representar ele mesmo papel do homem ignorante da história, a fim de chamar a atenção para a verdade. Uma história famosa, que nega a crença superficial na lei de causa e efeito, faz dele uma vítima:

Mulla Nasrudin caminhava, certo dia, por uma rua estreita quando um homem despencou de um telhado e foi cair em cima dele. O homem não se machucou — mas o *mulla* foi levado para o hospital.

— Que ensinamento infere desse sucesso, mestre? — perguntou-lhe um discípulo.

— Não acredite na inevitabilidade, ainda que causa e efeito pareçam inevitáveis! Fuja a perguntas teóricas como: “Se um homem despencar de um telhado, quebrará o pescoço?” *Ele* caiu, mas foi o meu pescoço que se quebrou!

Por pensar de acordo com padrões e não poder ajustar-se a um ponto de vista realmente diferente, o homem comum perde muito do significado da vida. Poderá viver, e até progredir, mas não compreenderá tudo o que acontece. A história do contrabandista esclarece-o muito bem:

Montado em seu burro, Nasrudin costumava cruzar, todos os dias, uma fronteira, levando cestos atufados de palha. Como ele se confessava contrabandista, os guardas da fronteira revistavam-no todos os dias, quando o viam arrastar-se de volta para casa. Revistavam-no, examinavam com extremo cuidado a palha, mergulhavam-na dentro d’água, e chegavam até a queimá-la. Entrementes, ele prosperava visivelmente.

Depois disso, ele se aposentou e foi viver em outro país, onde um dos funcionários da alfândega topou com ele, anos mais tarde.

— Agora pode contar-me, Nasrudin — disse o funcionário. — O que era que você contrabandeava naquele tempo em que nunca conseguimos apanhá-lo?

— Burros — respondeu Nasrudin.

Essa história também enfatiza um dos pontos mais importantes defendidos pelo sufismo — a saber, que a experiência sobrenatural e o alvo místico estão

mais próximos do gênero humano do que se costuma pensar. Só a ignorância dos indivíduos poderia gerar a suposição de que alguma coisa esotérica ou transcendental tem de estar muito longe ou ser muito complicada. E essa espécie de indivíduo é a menos qualificada para julgar a questão. Ela só está “muito longe” numa direção que ele não compreende.

Nasrudin, como o próprio sufi, não viola os cânones do seu tempo. Acrescenta, porém, nova dimensão à sua consciência, recusando-se a aceitar, para propósitos específicos e limitados, que a verdade, digamos, seja algo passível de ser medido como tudo o mais. O que as pessoas denominam verdade é relativo à sua própria situação. E ele não poderá encontrá-la enquanto não tomar consciência disso. Um dos contos de Nasrudin, um dos mais engenhosos, mostra que, enquanto não pudermos enxergar através da verdade relativa, não progrediremos:

Um dia, Nasrudin estava sentado na corte. Queixava-se o rei de que os seus súditos eram mentirosos.

— Majestade — disse Nasrudin —, há verdade e verdade. As pessoas precisam praticar a verdade real antes de poderem usar a verdade relativa. Mas sempre tentam inverter o processo. Resultado: sempre tomam liberdades com a sua verdade humana, porque sabem, por instinto, que se trata apenas de uma invenção.

O rei achou a explicação complicada demais.

— Uma coisa tem de ser verdadeira ou falsa. *Farei* as pessoas dizerem a verdade e, com essa prática, elas adquirirão o hábito de ser verazes.

Quando se abriram as portas da cidade, na manhã seguinte, uma força se erguia diante delas, controlada pelo capitão da guarda real. Um arauto anunciou:

— Quem quiser entrar na cidade terá de responder primeiro com verdade à pergunta que lhe será formulada pelo capitão da guarda.

Nasrudin, que estava esperando do lado de fora, foi o primeiro a dar um passo à frente.

O capitão dirigiu-se a ele:

— Aonde vai? Diga a verdade; a alternativa é a morte por enforcamento.

— Vou — replicou Nasrudin — ser enforcado naquela forca.

— Não acredito em você!

— Pois, muito bem. Se eu disse uma mentira, enforque-me!

— Mas isso *faria dela* a verdade!

— Exatamente — confirmou Nasrudin —, a *sua* verdade.

O aspirante a sufi precisa compreender também que os padrões do bem e do mal dependem de critérios individuais ou de grupo, não de fatos objetivos. Enquanto não o experimentar espiritualmente e não o aceitar intelectualmente, não se qualificará para a compreensão espiritual. Essa escala móvel é exemplificada por uma história de caçada:

Um rei, que gostava da companhia de Nasrudin e também gostava de caçar, ordenou-lhe que o acompanhasse numa caçada de ursos. Nasrudin ficou aterrorizado.

Quando voltou à sua aldeia, alguém lhe perguntou:

— Como foi a caçada?

— Maravilhosamente.

— Quantos ursos você viu?

— Nenhum.

— Mas, então, como pode ter ido maravilhosamente?

— Quando você está caçando ursos, e quando você sou eu, não ver urso nenhum é uma experiência maravilhosa.

A experiência espiritual não pode ser transmitida pela iteração, mas tem de ser constantemente refrescada na fonte. Inúmeras escolas continuam a operar muito tempo depois de exaurir-se a dinâmica real, passando a ser meros centros de repetição de uma doutrina progressivamente enfraquecida. O nome do ensinamento pode continuar o mesmo. O ensinamento pode não ter valor e até

opor-se ao sentido original, pode ser quase um simulacro dele. É o que Nasrudin enfatiza como um dos pontos da sua história intitulada “Sopa de pato”:

Saído de algum lugar das profundezas do país, um parente veio visitar o *mulla* e trouxe-lhe um pato de presente. Encantado, Nasrudin mandou cozinhar a ave e partilhou-a com o hóspede. Depois disso, entretanto, um conterrâneo depois do outro começou a visitá-lo, cada um deles dizendo ser amigo do amigo do “homem que lhe trouxe o pato”. Mas nenhum outro presente lhe foi oferecido.

Finalmente, o *mulla* exasperou-se. E, um dia, outro estranho apareceu.

— Sou amigo do amigo do amigo do parente que lhe trouxe o pato.

E sentou-se, como todos os outros, esperando uma refeição. Nasrudin estendeu-lhe uma tigela de água quente.

— O que é isso?

— É a sopa da sopa da sopa do pato que me foi trazido pelo meu parente.

A percepção acurada atingida pelo sufi permite-lhe às vezes experimentar coisas imperceptíveis aos demais. Ignorantes disso, membros de outras escolas geralmente traem a sua falta de percepção dizendo ou fazendo alguma coisa tão obviamente resultante da imaturidade espiritual que o sufi pode ler nela como num livro. Em tais circunstâncias, ele raramente se dá ao trabalho de dizer o que quer que seja. A percepção, todavia, é ilustrada por outro conto de Nasrudin:

Nasrudin bateu à porta de um casarão pedindo esmola. Disse-lhe o criado:

— Meu amo não está

— Muito bem — volveu o *mulla*; — ainda que ele não tenha sido capaz de contribuir, dê por favor ao seu amo um conselho meu. Diga a ele: “Da próxima vez que o senhor sair, não deixe o rosto na janela — alguém poderá roubá-lo”.

As pessoas não sabem para onde olhar quando estão procurando iluminação. Em resultado disso, não admira que possam ligar-se a qualquer

culto, mergulhar em todos os tipos de teorias, acreditando possuir a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso.

Nasrudin ministrava essa lição de várias maneiras. Numa ocasião, um vizinho o encontrou, de joelhos, procurando alguma coisa.

— O que foi que perdeu, *mulla*?

— Minha chave — respondeu Nasrudin.

Volvidos alguns minutos de busca, o outro homem perguntou:

— Onde foi que a deixou cair?

— Em casa.

— Então por que, santo Deus, está procurando-a aqui?

— Porque aqui há mais luz.

Este é um dos mais famosos contos de Nasrudin, utilizados por muitos sufis, em seus comentários sobre pessoas que procuram fontes exóticas de iluminação. Karl Vallentin, o falecido “palhaço metafísico” de Munique, costumava representá-lo no palco, como parte do seu repertório.

O mecanismo da racionalização efetivamente impede o aprofundamento da percepção. O impacto sufista pode, não raro, desperdiçar-se porque o indivíduo não o absorve de maneira apropriada.

Um vizinho veio pedir emprestado o varal de Nasrudin.

— Sinto muito, mas estou usando-o para secar farinha.

— Mas como pode secar farinha num varal?

— É menos difícil do que imagina, quando não desejamos emprestá-lo.

Nasrudin apresenta-se aqui como a parte evasiva da mente, que não quer admitir a existência de outras maneiras de abordar a verdade além dos modelos convencionais.

No desenvolvimento da mente humana, há uma mudança constante e um limite para a utilidade de qualquer técnica particular. Essa característica da prática sufista é menosprezada pelos sistemas repetitivos, que condicionam a mente e criam uma atmosfera de realização ou de quase realização sem produzi-

la de fato. Nasrudin figura na história como a personagem que busca esclarecer o seguinte:

O *mulla* estava prestes a cair numa lagoa, quando foi salvo por um passante. Depois disso, porém, todas as vezes que se encontravam, o homem lembrava a Nasrudin que não o deixara molhar-se.

Finalmente, incapaz de suportar aquilo por mais tempo, o *mulla* levou o amigo à lagoa, saltou para dentro dela, onde ficou com água até o pescoço, e gritou:

— *Agora* estou tão molhado quanto estaria se nunca o tivesse encontrado! Quer deixar-me em paz de uma vez por todas?

Não se pode comparar a piada ou fábula comum, que contém apenas um ponto ou ênfase, ao sistema de Nasrudin — idealmente uma narrativa de participação que tanto exerce um efeito interior quanto um efeito exterior ou superficial. A parábola, a fábula e a piada são consideradas misticamente estéreis porque carecem de penetração ou de verdadeira força regenerativa.

Ao passo que a engenhosidade e a intenção complexas da história de Nasrudin estão muito à frente, digamos, do Baldakiev dos russos, do Joha árabe ou do Bertoldo dos italianos — todas figuras cômicas muito conhecidas —, pode avaliar-se um pouco a diferença de profundidade nas histórias por meio das piadas do *mulla* e seus equivalentes quando ocorrem esporadicamente alhures.

Uma história zen fornece um exemplo interessante. Nesta, um monge pede a um mestre uma versão da realidade além da realidade. O mestre agarra uma maçã podre; e o monge percebe a verdade por meio desse sinal. Mas nós ficamos no escuro quanto ao que há por trás da iluminação ou ao que conduz a ela.

A história de Nasrudin sobre a maçã traz muitos pormenores ausentes: Nasrudin está sentado no meio de um círculo de discípulos, quando um deles lhe pergunta que relação existe entre as coisas deste mundo e as de uma dimensão diferente. Diz Nasrudin:

— Você precisa compreender a alegoria.

O discípulo retruca:

— Mostre-me alguma coisa prática. Por exemplo, uma maçã no Paraíso.

Nasrudin pega uma maçã e estende-a ao homem.

— Mas esta maçã está estragada de um lado. Uma maçã celestial com certeza seria perfeita.

— Uma maçã celestial seria perfeita — concorda Nasrudin; — mas, na medida em que você é capaz de julgá-la, situados como estamos nesta morada de corrupção, e com suas faculdades atuais, esta é a mais parecida com uma maçã celestial que você conseguirá ver em toda a sua vida.

O discípulo percebeu que os termos que empregamos para indicar coisas metafísicas se baseiam em termos físicos. A fim de penetrar em outra dimensão da cognição, temos de ajustar-nos à maneira de compreendê-la.

A história de Nasrudin, que bem pode ser o original da alegoria da maçã, destina-se a acrescentar à mente do ouvinte algo do sabor necessário à construção da consciência de experiências que só poderão ser alcançadas depois que se tiver criado uma ponte.

Essa construção gradativa da consciência interior tipifica o método sufista de Nasrudin. O lampejo de iluminação intuitiva resultante das histórias é, em parte, uma iluminação menor em si mesma, e não uma experiência intelectual. É também uma morada para o restabelecimento da percepção mística de uma mente cativa, inexoravelmente condicionada pelos sistemas de treinamento da vida material.

Uma piada de Nasrudin, destacada (talvez pela tradução) da terminologia técnica, ainda pode ser geralmente aceita por seu valor humorístico. Em tais casos, muito do seu impacto talvez se perca. Exemplo disso é a piada do sal e da lã:

Nasrudin está levando uma carga de sal para o mercado. O seu burro vadeia uma corrente e nela se dissolve o sal. Quando chega à margem oposta, o

burro está mais alegre porque a carga ficou mais leve. Mas Nasrudin está zangado. No outro dia de mercado ele forra os cestos com lã. O animal quase morre afogado com o aumento de peso provocado pela água que se embebe na lã durante a vadeação.

— Aí está! — diz Nasrudin, triunfante —, isso o ensinará a pensar que você ganha alguma coisa todas as vezes que se mete dentro d'água!

Na história original, empregam-se dois termos técnicos, sal e lã. “Sal” (*milh*) é homônimo de “ser bom, sabedoria”. O burro simboliza o homem. Deixando cair a carga de bens gerais, o indivíduo sente-se melhor, perde a carga, mas acaba perdendo a comida também, porque Nasrudin não pôde vender o sal para comprar a forragem. A palavra “lã”, naturalmente, é outro sinônimo de “sufi”. Na segunda viagem o burro teve um aumento de carga em razão da lã, por causa da intenção do seu professor, Nasrudin. O peso aumenta durante toda a viagem ao mercado. Mas o resultado final é melhor, porque Nasrudin vende a lã molhada, agora mais pesada do que antes, por um preço maior que o da lã seca.

Outra piada, que também se encontra em Cervantes (*Dom Quixote*, capítulo 5), continua a ser piada, embora o termo técnico “medo” seja traduzido, mas não explicado:

— Eu o mandarei enforcar — disse um rei cruel e ignorante a Nasrudin — se você não provar que possui as percepções profundas que lhe têm sido atribuídas.

Nasrudin disse imediatamente que via um pássaro de ouro no céu e demônios dentro da terra.

— Mas como pode fazer isso? — perguntou o rei.

— Para fazê-lo só preciso do medo — disse o mulla.

“Medo”, no vocabulário sufista, é a ativação da consciência cujos exercícios podem produzir a percepção extrasensorial. Trata-se de uma área em que não se usa o intelecto formal e se convocam outras faculdades da mente.

Entretanto, de um modo único, Nasrudin consegue utilizar a própria estrutura da intelectualidade para seus propósitos. Um eco dessa intenção deliberada se encontra na *Lenda de Nasrudin*, onde se torna a contar que Hussein, o fundador do sistema, arrancou seu mensageiro designado, Nasrudin, das garras do “Velho Vilão” — o grosseiro sistema de pensamento em que vivemos quase todos nós.

“Hussein” está associado, em árabe, ao conceito de virtude. “Hussein” significa “forte, de acesso difícil”.

Ao vasculhar o mundo inteiro à procura do professor que lhe levasse a mensagem através das gerações, Hussein estava quase chegando ao desespero quando percebeu uma movimentação inusitada. O Velho Vilão invectivava um dos seus alunos por contar piadas.

— Nasrudin — trovejou o Vilão —, por sua atitude irreverente eu o condeno ao ridículo universal. Daqui por diante, quando uma das suas histórias absurdas for contada, mais seis terão de ser ouvidas em sucessão, até que você seja claramente visto como uma figura de anedota.

Acredita-se que o efeito místico de sete contos de Nasrudin, estudados em sucessão, basta para preparar um indivíduo para a iluminação.

Ouvindo em segredo conversas particulares, Hussein compreendeu que cada situação tem seu próprio remédio; e que por esse modo os males do Velho Vilão poderiam ser reduzidos à sua verdadeira perspectiva. Ele preservaria a verdade através de Nasrudin.

Chamou Nasrudin à sua presença em sonhos e comunicou-lhe parte da sua *baraka*, o poder sufista que interpenetra a significação nominal do sentido. A partir daí, todas as histórias sobre Nasrudin passaram a ser obras de arte “independente”. Podiam ser compreendidas como piadas, tinham um significado metafísico, eram infinitamente complexas e partilhavam da natureza da consumação e da perfeição, roubada à consciência humana pelas atividades corruptoras do Velho Vilão.

Examinada do ponto de vista comum, a *baraka* tem muitas qualidades “mágicas” — conquanto seja, essencialmente, ao mesmo tempo, uma unidade, o combustível e a substância da realidade objetiva. Uma dessas qualidades consiste em que toda pessoa que a possui, ou todo objeto com que ela está associada, lhe retém uma cota, pouco importando o quanto ela tenha sido alterada pelo impacto de pessoas não-regeneradas. Daí que a mera repetição de uma piada de Nasrudin traga consigo alguma *baraka*; a reflexão feita sobre ela traz mais. “De modo que, por esse método, os ensinamentos de Nasrudin na linha de Hussein foram impressos para sempre no interior de um veículo que não poderia ser tão distorcido que já não tivesse conserto. Assim como toda água é essencialmente água, dentro das experiências de Nasrudin há um mínimo irreduzível que responde a um chamado e cresce quando invocado.” Esse mínimo é a verdade e, através dela, a verdadeira consciência real.

Nasrudin é o espelho no qual nos vemos. À diferença de um espelho comum, quanto mais olhamos para ele, tanto mais se projeta nele o Nasrudin original. Esse espelho se compara à célebre Taça de Jamshid, o herói persa, que reflete o mundo inteiro e diante da qual os sufis “arregalam os olhos”.

Visto que o sufismo não foi construído sobre a conduta ou o comportamento artificial no sentido do pormenor externo, mas sobre o pormenor abrangente, as histórias de Nasrudin não só precisam ser experimentadas mas também meditadas. Além disso, a experimentação de cada história contribuirá para a “volta ao lar” do místico. Um dos primeiros desenvolvimentos da volta ao lar dá-se quando o sufi mostra sinais de percepção superior. Ele será capaz de entender uma situação, por exemplo, por inspiração, e não por cerebração formal. Em consequência disso, suas ações frustram, às vezes, observadores que trabalham no plano comum da consciência; mas seus resultados, sem embargo disso, serão corretos.

Uma história de Nasrudin, que mostra como o resultado certo chega ao sufi através de um mecanismo especial (“o método errado”, para o não-iniciado), explica muita coisa das aparentes excentricidades dos sufis:

Dois homens se apresentaram a Nasrudin quando este desempenhava suas funções de magistrado. Um deles disse:

— Este homem mordeu minha orelha; exijo uma indenização.

Disse o outro:

— Ele se mordeu sozinho.

Nasrudin adiou a decisão sobre o caso e se recolheu aos seus aposentos, onde passou meia hora tentando morder própria orelha. A única coisa que conseguiu fazer foi cair no chão na tentativa e machucar a testa. Em seguida, voltou sala do tribunal.

— Examine o homem cuja orelha foi mordida — ordenou. — Se a testa dele estiver machucada, foi ele mesmo quem se mordeu e archive-se o caso. Se não estiver, foi o outro quem o mordeu, e o mordido receberá, a título de compensação, três moedas de prata.

A sentença correta fora alcançada por métodos aparentemente ilógicos.

Aqui Nasrudin chegou à resposta correta, sem levar em conta a lógica aparente da situação. Em outra história, em que ele mesmo adota o papel do néscio (“o Caminho da Culpa”, para o sufi), Nasrudin ilustra, de forma extrema, o pensamento humano comum:

Alguém pediu a Nasrudin que adivinhasse o que tinha na mão.

— Dê-me uma pista — pediu o *mulla*.

— Dar-lhe-ei várias — prontificou-se o brincalhão. — Tem forma de ovo, tamanho de ovo, aparência, gosto e cheiro de ovo. É amarelo e branco por dentro. É líquido interiormente enquanto não se cozinha e coalesce com o calor. Ah, e foi botado por uma galinha...

— Eu sei! — atalhou o *mulla*. — É uma espécie de bolo.

Tentei uma experiência semelhante em Londres. Em três charutarias pedi, sucessivamente, “cilindros de papel cheios de partículas de fumo, com uns dez centímetros de comprimento, arrumados em caixas de cartolina, provavelmente com dizeres impressos nelas”.

Nenhuma das pessoas cujo mister era vender cigarros o dia inteiro identificou o que eu queria. Duas delas me aconselharam a ir a outro lugar — uma, aos seus atacadistas, outra, a uma loja especializada em importação de artigos exóticos para fumantes.

A palavra “cigarro” pode ser o gatilho necessário para descrever cilindros de papel cheios de fumo. Mas o hábito do gatilho, conforme as associações, não pode ser usado da mesma maneira em atividades perceptivas. O erro consiste em transportar uma forma de pensamento — por mais admirável que seja em seu lugar certo — para outro contexto e tentar empregá-la ali.

Rumi conta uma história que se assemelha ao conto do ovo de Nasrudin, mas enfatiza outro fator importante. O filho de um rei havia sido entregue a professores místicos, que declararam já não ter o que ensinar a ele. A fim de pô-lo à prova, o rei perguntou-lhe o que tinha na mão.

— É redondo, metálico e amarelo; deve ser uma peneira — replicou o menino.

O sufismo insiste num desenvolvimento equilibrado de percepções interiores, conduta e usos humanos comuns.

Como já vimos, o sufismo nega a suposição de que pelo simples fato de estar viva uma pessoa seja perceptiva. Um homem pode estar clinicamente vivo, mas perceptivamente morto. A lógica e a filosofia não o ajudarão a alcançar a percepção. O que é ilustrado por um aspecto da história seguinte:

O *mulla* estava pensando em voz alta:

— Como saberei se estou morto ou vivo?

— Não seja bobo — disse-lhe a esposa; — se você estivesse morto, seus membros estariam frios.

Pouco depois, na floresta, Nasrudin pôs-se a cortar lenha. Era pleno inverno. De repente, percebeu que suas mãos e seus pés estavam frios.

“Estou indubitavelmente morto”, pensou; “por isso preciso parar de trabalhar, porque defuntos não trabalham.”

E porque defuntos não andam de um lado para outro, deitou-se na relva.

Logo depois, uma matilha de lobos apareceu e arremessou-se ao burro de Nasrudin, amarrado a uma árvore.

— Muito bem, continuem, aproveitem-se de um morto — disse Nasrudin de sua posição supina; — se eu estivesse vivo não lhes permitiria tomar liberdades com o meu burro.

A preparação da mente sufista só será adequada enquanto o homem não souber que precisa fazer alguma coisa por si — e não parar de pensar que outros podem fazê-lo por ele. Nasrudin submete o homem comum a sua lente de aumento:

Um dia, Nasrudin dirigiu-se à loja de um homem que vendia todas as espécies de coisas.

— Você tem couro?

— Tenho.

— E tem pregos?

— Tenho.

— E tinta?

— Tenho.

— Então por que não faz um par de botinas para seu uso?

A história realça o papel do mestre místico, essencial no sufismo, que proporciona o ponto de partida para o suposto buscador fazer alguma coisa em relação a si mesmo; essa alguma coisa é o “trabalho independente” orientado, a característica mais importante do sistema sufista.

A busca sufista não pode ser levada a cabo numa companhia inaceitável. Nasrudin dá ênfase a esse ponto no seu conto sobre o convite intempestivo:

Era tarde da noite, e o *mulla* estivera conversando com os amigos numa casa de chá. Ao saírem da casa de chá, perceberam que estavam com fome.

— Venham todos comer em minha casa — convidou Nasrudin, sem pensar nas conseqüências.

O grupo estava quase chegando à casa, quando ele achou que devia ir na frente para avisar a esposa.

— Fiquem aqui enquanto vou avisá-la — disse Nasrudin aos amigos.

Quando ele contou à esposa, ela protestou:

— Não há nada em casa! Como você se atreve a convidar toda essa gente para vir aqui?

Nasrudin subiu ao andar superior e escondeu-se.

Dali a pouco, a fome impeliu os convidados a aproximar-se da casa e a bater-lhe à porta.

A mulher de Nasrudin atendeu-os.

— O *mulla* não está.

— Mas se o vimos ainda agora entrar pela porta da frente! — gritaram os amigos.

Naquele momento, ela não conseguiu pensar em coisa alguma para dizer.

Ralado de ansiedade, Nasrudin, que ouvira a troca de palavras de uma janela do sobrado, inclinou-se para fora e disse:

— Eu podia ter saído pela porta dos fundos, não podia?

Vários contos de Nasrudin sublinham a falsidade da crença humana geral de que o homem tem uma consciência estável. À mercê de impactos internos e externos, o comportamento de quase todas as pessoas variará de acordo com o seu estado de espírito e o seu estado de saúde. Conquanto esse fato seja, é claro, reconhecido na vida social, não é plenamente admitido na filosofia formal ou na metafísica. Na melhor das hipóteses, espera-se que o indivíduo crie em si mesmo uma estrutura de devoção ou concentração através da qual atinja a iluminação ou a realização. No sufismo, é a consciência inteira que, afinal, tem

de ser transmutada, a partir do reconhecimento de que o homem não-regenerado é pouco mais do que matéria-prima. Não tem natureza fixa, não tem unidade de consciência. Dentro dele há uma “essência” que não está atrelada a todo o seu ser, nem sequer à sua personalidade. Por fim, não sabemos automaticamente quem somos, na verdade, a despeito da ficção que assevera o contrário. Assim, segundo Nasrudin:

O *mulla*, um belo dia, entrou numa loja.

O proprietário adiantou-se para atendê-lo.

— Primeiro as primeiras coisas — disse Nasrudin; — você me viu entrar na sua loja?

— É claro.

— Já tinha me visto alguma vez?

— Nunca o vi em toda a minha vida.

— Então, como sabe que sou *eu*?

Ainda que excelente como simples piada, aqueles que encaram como a idéia de um homem estúpido, sem nenhuma significação mais profunda, não estarão em condições de beneficiar-se do seu poder regenerativo. Extraímos de uma história de Nasrudin apenas um pouco mais do que temos nela; se a uma pessoa ela parece uma simples piada, essa pessoa está precisando de trabalho independente adicional. Vemo-la caricaturada na troca de palavras de Nasrudin acerca da lua:

— O que fazem com a lua depois que ela envelhece? — perguntou ao *mulla* um homem estúpido.

A resposta ajustou-se à pergunta:

— Cortam cada lua velha em quarenta estrelas.

Muitas histórias de Nasrudin põem em destaque o fato de que as pessoas que buscam a compreensão mística esperam-na em seus próprios termos e, por isso mesmo, se excluem dela antes de começar. Ninguém pode esperar chegar à iluminação se imaginar saber o que é, e acreditar-se capaz de alcançá-la

seguindo um caminho bem definido, concebido no momento de começar. Daí a história da mulher e do açúcar:

Quando Nasrudin exercia a magistratura, foi levada à sua presença uma mulher com o filho.

— Este menino — disse ela — come açúcar demais. Não estou em condições de sustentar essa mania. Por conseguinte, rogo-lhe que o proíba formalmente de comer açúcar, visto que ele não quer me obedecer.

Nasrudin disse-lhe que voltasse dali a sete dias.

Quando ela voltou, ele tornou a adiar a decisão por mais uma semana.

— Agora — disse ele ao jovem — proíbo-o de comer mais do que um tanto de açúcar por dia.

A mulher, depois disso, perguntou-lhe por que precisara de tanto tempo para dar uma simples ordem.

— Porque, minha senhora, eu precisava verificar se eu mesmo poderia reduzir minha ração de açúcar, antes de ordenar a alguém que o fizesse.

A solicitação da mulher fora feita de acordo com o pensamento humano mais automático, na base de certas suposições. Primeiro, a de que a justiça pode fazer-se mediante a simples imposição de injunções; segundo, a de que uma pessoa pode comer, de fato, tão pouco açúcar quanto o que aquela mulher queria que o filho comesse; terceiro, que uma coisa pode ser comunicada a outra pessoa por alguém que não esteja envolvido nela.

Este conto não é um simples modo de parafrasear o enunciado: “Faça o que eu digo, mas não faça o que eu faço”. Longe de ser um ensinamento ético, é um ensinamento de impiedosa necessidade.

O ensinamento sufista só pode ser ministrado por um sufi, e não por um teórico ou por um expositor intelectual.

Sendo a sintonização com a realidade verdadeira, o sufismo não pode ser intimamente assemelhado ao que julgamos ser a realidade, mas que é, na verdade, um simples reflexo da nossa conveniência. Tendemos, por exemplo, a

olhar para os acontecimentos unilateralmente. Também presumimos, sem qualquer justificativa, que um evento ocorre por assim dizer num vácuo. Na realidade, todos os eventos estão associados a todos os outros eventos. E somente quando estamos prontos para experimentar a nossa relação recíproca com o organismo da vida podemos apreciar a experiência mística. Se observarmos qualquer ato nosso, ou de outra pessoa qualquer, descobriremos que ele foi inspirado por um dentre muitos estímulos possíveis; e também que ele nunca é um ato isolado — tem conseqüências, muitas das quais nunca poderíamos esperar e que, por certo, não poderíamos ter planejado.

Outra “piada” de Nasrudin realça a circularidade essencial da realidade e os atos recíprocos, geralmente invisíveis, que ocorrem:

De uma feita, Nasrudin caminhava por uma estrada deserta. A noite começava a cair quando ele avistou uma tropa de cavaleiros que vinha na sua direção. Sua imaginação pôs-se a trabalhar, e ele teve medo de que pudessem rouba-lo, ou recrutá-lo à força para o exército. O medo se tornou tão grande, que ele saltou por cima de um muro e foi parar num cemitério. Os outros viajantes, inocentes de qualquer uma das intenções pressupostas por Nasrudin, mas curiosos, partiram em sua perseguição.

Quando chegaram junto dele, encontraram-no deitado, imóvel, no chão, e um deles perguntou-lhe:

— Podemos ajudá-lo? Por que está aqui, nesta posição?

Compreendendo o seu engano, disse Nasrudin:

— A coisa é mais complicada do que vocês imaginam. Como vêem, *eu* estou aqui por *sua* causa; *vocês* estão aqui por *minha* causa.

Só o místico que “regressa” ao mundo formal depois de uma experiência literal da interdependência de coisas aparentemente distintas ou desligadas umas das outras pode realmente perceber a vida dessa maneira. Para o sufi, qualquer método metafísico que não abranja esse fator é fabricado (externo), e não pode

ser produto do que ele denomina experiência mística. Sua própria existência é uma barreira para a consecução do propósito professado.

Isso não quer dizer que o sufi, em decorrência das suas experiências, se divorcie da realidade da vida superficial, pois ele possui uma dimensão extra do ser, que opera paralelamente à cognição menor do homem comum. O *mulla* resume-o com clareza em outro dito:

— Posso enxergar no escuro.

— É possível, *mulla*. Mas, se isso for verdade, por que carrega, às vezes, uma vela à noite?

— Para impedir que outras pessoas me abalroem.

A luz carregada pelo sufi pode ser a sua conformação com os usos das pessoas entre as quais foi atirado, após “regressar” da transmutação numa percepção mais ampla.

Em virtude da transmutação, o sufi é parte consciente da realidade viva de todo ser. Isso quer dizer que ele não pode olhar como espectador para o que acontece — nem a si nem aos outros — da maneira limitada como o fazem o filósofo ou o teólogo. Alguém perguntou, certa vez, a Nasrudin o que era o Destino. Disse ele:

— O que você chama de “destino” é realmente uma suposição. Você supõe que algo de bom ou de mau vai acontecer. Ao resultado real dá o nome de “destino”.

A pergunta: “Você é fatalista?” não pode ser feita a um sufi, porque ele não aceita o conceito não-substanciado de destino implícito na pergunta.

De maneira semelhante, como ele pode perceber em profundidade as ramificações de um evento, a atitude do sufi para com acontecimentos individuais é abrangente, e não isolada. Ele não pode generalizar a partir de dados artificialmente isolados.

— Ninguém pode montar aquele cavalo, disse-me o rei — contou o *mulla*; — mas eu subi na sela.

— Que aconteceu?

— Tampouco pude fazê-lo mover-se.

Isto se destina a demonstrar que, quando se estende um fato, aparentemente consistente, em todas as suas dimensões, ele se modifica.

O chamado problema da comunicação, que desperta tanta atenção, depende de suposições inaceitáveis para o sufi. O homem comum pergunta: “Como posso comunicar-me com outro homem a não ser acerca de coisas muito comuns?” A atitude do sufi é que “não se pode atalhar a comunicação de coisas que precisam ser comunicadas. Não se trata de encontrar um meio”.

Num dos contos, Nasrudin e um iogue desempenham o papel de pessoas comuns que, na realidade, nada têm a comunicar uma à outra:

Um dia, Nasrudin viu um edifício de aspecto estranho, a cuja porta estava sentado um iogue contemplativo. Achando que poderia aprender alguma coisa com aquela figura impressionante, o *mulla* entabulou conversa, perguntando-lhe quem era e o que era.

— Sou iogue — disse o outro —, e passo o tempo tentando atingir a harmonia com todos os seres vivos.

— Isso é interessante — voltou Nasrudin —, porque um peixe, certa vez, me salvou a vida.

O iogue rogou-lhe que ficasse com ele, alegando que, durante uma vida inteira dedicada a tentar harmonizar-se com a criação animal, nunca estivera tão próximo de uma comunicação dessa natureza quanto o *mulla*.

Depois de passarem alguns dias em contemplação, o iogue rogou ao *mulla* que lhe falasse mais sobre a sua maravilhosa experiência com o peixe, “agora que nos conhecemos melhor”.

— Agora que o conheço melhor — obtemperou Nasrudin — duvido que você tire algum proveito do que tenho para contar-lhe.

Mas o iogue insistiu.

— Muito bem — disse Nasrudin. — O peixe salvou-me a vida, sim. Eu estava morrendo de fome naquela ocasião, e ele me alimentou por três dias.

O imiscuir-se em certas capacidades da mente, que caracteriza o chamado misticismo experimental, é algo que nenhum sufi se atreveria a fazer. Produto da experimentação sistemática que vem sendo feita há séculos sem conta, o sufismo, na verdade, lida com fenômenos ainda esquivos ao empírico:

Nasrudin estava jogando punhados de pão ao redor de sua casa.

— O que está fazendo? — perguntou alguém.

— Mantendo os tigres afastados daqui.

— Mas aqui não há tigres.

— Exatamente. Eficiente, não é?

Um dos vários contos de Nasrudin encontrados no *Dom Quixote* de Cervantes (capítulo 14) acautela o leitor contra os perigos do intelectualismo rígido:

— Não há nada que não possa ser respondido por minha doutrina — declarou um monge que acabara de entrar numa casa de chá onde Nasrudin se sentara em companhia dos amigos.

— Ainda há pouco, no entanto — acudiu o *mulla* —, um erudito me desafiou com uma pergunta irrespondível.

— Que pena eu não estar aqui! Diga-me qual foi a pergunta, que responderei a ela.

— Muito bem. Ele me perguntou: “Por que você vive tentando entrar em minha casa durante a noite?”

A percepção sufista da beleza está associada ao poder de penetração que se estende além do conhecimento das formas usuais da arte. Um dia, um discípulo levou Nasrudin para contemplar, pela primeira vez, uma bela paisagem lacustre.

— Que delícia! — exclamou ele. — Mas se ao menos, se ao menos...

— Se ao menos o quê, *mulla*?

— Se ao menos não tivessem jogado água dentro dela!

Para poder atingir a meta mística, o sufi precisa compreender que a mente não trabalha da maneira como presumimos. Além disso, duas pessoas podem simplesmente confundir-se uma à outra:

Um dia, o *mulla* pediu à esposa que fizesse grande quantidade de *halwa*, um doce muito pesado, fornecendo-lhe todos os ingredientes. E comeu quase todo o doce.

No meio da noite, Nasrudin despertou-a.

— Acabo de ter um pensamento importante.

— Diga-me qual é.

— Traga-me o resto da *halwa*, que eu lhe digo.

Depois que a mulher lhe trouxe o doce, tornou a perguntar-lhe o que era.

O *mulla*, primeiro, terminou a *halwa*.

— O pensamento — disse Nasrudin — era este: “Nunca vá dormir sem ter acabado toda a *halwa* que tiver sido feita durante o dia”.

Nasrudin permite ao sufi que investiga compreender que as idéias correntes sobre o tempo e o espaço não são as que necessariamente prevalecem no campo mais amplo da verdadeira realidade. As pessoas que acreditam, por exemplo, estar sendo recompensadas por ações passadas e que poderão ser recompensadas no futuro por ações futuras, não podem ser sufis. A concepção sufista do tempo é uma relação recíproca — um contínuo.

A história clássica do banho turco caricatura-o de modo que nos permite captar alguma coisa da idéia:

Nasrudin visitou um banho turco. Como estava em andrajos, foi tratado com desdém pelos atendentes, que lhe deram uma toalha velha e um pedacinho de sabonete. Ao sair, ele entregou aos abismados homens da casa de banhos uma moeda de ouro. No dia seguinte, tornou a aparecer, trajado magnificamente, e, é claro, foi tratado com a maior atenção e deferência possíveis.

Terminado o banho, ele estendeu aos guardas a menor moeda de cobre que existia.

— Esta — disse ele — refere-se ao atendimento de *ontem*. A moeda de ouro refere-se ao tratamento que me dispensaram *hoje*.

O resíduo do pensamento padronizado e uma clara imaturidade da mente levam as pessoas a tentar o misticismo em seus próprios termos. Uma das primeiras coisas que se ensinam ao discípulo é que ele pode ter uma indicação do que precisa e compreender que será capaz de obtê-lo pelo estudo e pelo trabalho sob a orientação de um mestre. Afora isso, porém, não lhe é dado estabelecer condições. Eis o conto de Nasrudin utilizado para inculcar essa verdade:

Uma mulher levou o filho pequeno à escola do *mulla*.

— Por favor, assuste-o um pouco pediu ela — porque eu não consigo dominá-lo.

Nasrudin revirou os olhos, bufou, arquejou, saracoteou e pôs-se a bater na mesa com os punhos até que a mulher, horrorizada, perdeu os sentidos. Em seguida, ele precipitou-se para fora da sala.

Quando voltou, a mulher, que voltara a si, recriminou-o:

— Eu lhe pedi que assustasse o menino, não a mim!

— Minha senhora — tornou o *mulla* —, o perigo não tem favoritos. Cheguei até a assustar-me, como a senhora mesma viu. Quando o perigo ameaça, ameaça a todos igualmente.

Do mesmo modo, o sufi não pode fornecer ao discípulo apenas uma pequena quantidade de sufismo. Sendo a totalidade, o sufismo carrega consigo as implicações do completamento e não da fragmentação da consciência que o não-iluminado usa em seus processos e que chama de “concentração”.

Nasrudin zomba muito dos amadores, que esperam aprender, roubar algum profundo segredo da vida, sem, na verdade, pagar por ele.

Um navio parecia prestes a soçobrar, e os passageiros, de joelhos, rezavam e prometiam, arrependidos, fazer toda sorte de penitências se porventura viessem a salvar-se. Somente Nasrudin permanecia impassível.

De repente, no meio do pânico, ele deu um salto para cima e gritou:

— Coragem, amigos! Não mudem a sua maneira de ser; não sejam demasiado pródigos. Creio estar avistando terra.

Nasrudin martela sempre a idéia essencial, a saber, que a experiência mística e a iluminação não vêm através de uma reacomodação de idéias familiares, mas através de um reconhecimento das limitações da reflexão comum, que serve apenas para propósitos mundanos. Ao fazê-lo, ele ultrapassa qualquer outra forma disponível de ensinamento.

Um dia, entrando numa casa de chá, declamou:

—A lua é mais útil do que o sol.

Alguém lhe perguntou por quê.

— Porque à noite precisamos mais de luz.

A conquista do “Eu Dominante”, objetivo da luta sufista, não se consegue pela simples aquisição do controle das próprias paixões. É encarada como o ato de domar a consciência selvagem que acredita poder tirar de tudo (incluindo o misticismo) aquilo de que precisa e submetê-lo ao próprio uso. A tendência para empregar materiais, seja qual for a sua origem, em proveito próprio é compreensível no mundo parcialmente completo da vida comum, mas não pode ser transportada para o mundo maior da verdadeira realização.

Na história do pássaro ladrão, Nasrudin está levando a para casa um pedaço de fígado e a receita de uma torta de fígado. Súbito, uma ave de rapina cai sobre ele e arranca-lhe da mão o pedaço de carne. E quando ela foge, voando, Nasrudin a apostrofa:

—Pássaro idiota! Você pode ter o fígado, mas o que fará sem a receita?

Do ponto de vista do milhafre, naturalmente, o fígado basta às suas necessidades. O resultado pode ser um milhafre saciado, mas que obtém apenas o que pensa desejar, e não o que poderia obter.

Visto que o sufi nem sempre é compreendido pelas outras pessoas, estas procurarão fazê-lo conformar-se com o que julgam ser certo. Em outra história de pássaro (que também aparece na obra-prima poética de Rumi, o *Mathnawi*), o *mulla* encontra um falcão real encarapitado no peitoril da sua janela. Nunca vira um “pombo” tão estranho. Depois de cortar-lhe o bico aristocrático e de aparar-lhe as garras, solta-o dizendo:

— *Agora*, sim, você se parece mais com uma ave. Alguém andou descuidando de você.

A divisão artificial da vida, do pensamento e da ação, tão necessária nos empreendimentos humanos comuns, não tem lugar no sufismo. Nasrudin inculca essa idéia como pré-requisito da compreensão da vida como um todo. “O açúcar dissolvido no leite impregna todo o leite.”

Nasrudin palmilhava uma estrada poeirenta em companhia de um amigo, quando ambos se deram conta de que estavam com muita sede. Detiveram-se numa casa de chá e verificaram que só tinham, somados os pertences dos dois, o dinheiro suficiente para pagar um copo de leite. Disse o amigo:

— Beba a sua metade primeiro; tenho aqui um pouquinho de açúcar que juntarei à minha metade.

— Ajunte o açúcar agora, irmão, e nós dois partilharemos dele — arbitrou o *mulla*.

— Não, não há açúcar suficiente para adoçar o copo inteiro.

Nasrudin foi à cozinha e voltou de lá com um saleiro,

— Boas notícias, amigo. Beberei minha metade com sal; aqui há sal bastante para o copo todo.

Conquanto no mundo prático, porém artificial, que criamos para nós, estejamos acostumados a presumir que “as primeiras coisas vêm primeiro”, e

que em todas as coisas deve haver um A a Z, essa presunção não é válida no mundo metafísico, orientado de maneira diferente. O sufi buscador aprenderá, ao mesmo tempo, várias coisas distintas, em seus próprios níveis de percepção e potencialidade. Esta é outra das diferenças entre o sufismo e os sistemas calcados na suposição de que só se pode aprender uma coisa a cada momento.

Um professor dervixe comenta essa relação multiforme de Nasrudin com o Buscador. De certo modo, diz ele, o conto é como um pêssego. Tem beleza, substância e profundidades escondidas — o caroço.

Uma pessoa pode sentir-se emocionalmente comovida pelo exterior; rir-se de uma piada ou olhar para a beleza. Mas isso é apenas como se o pêssego nos tivesse sido emprestado. Tudo o que realmente se absorve é a forma e a cor, talvez o aroma, o formato e a textura.

“Podemos comer o pêssego e experimentar mais um prazer — compreender-lhe a profundidade. O pêssego contribui para a nossa nutrição, torna-se parte de nós mesmos. Podemos atirar fora o caroço — ou quebrá-lo e encontrar dentro dele uma amêndoa deliciosa. Esta é a profundidade escondida. Tem sua própria cor, tamanho, forma, profundidade, gosto, função. Podemos juntar as cascas dessa noz e , com elas, alimentar o fogo. Ainda que o carvão já não tenha nenhuma utilidade, a parte comestível passou a fazer parte de nós.

Assim que o Buscador adquire algum grau de introvisão do verdadeiro funcionamento da existência, deixa de fazer as perguntas que antigamente pareciam tão relevantes para o quadro global. De mais a mais, percebe que uma situação pode ser modificada por eventos que, aparentemente, não têm nenhuma relação com ela. O conto do cobertor o esclarece:

Nasrudin e sua esposa acordaram uma noite e ouviram dois homens brigando debaixo da janela. Ela mandou o *mulla* sair para averiguar o que estava acontecendo. Ele envolveu os ombros com o cobertor e desceu ao rés-do-chão. Assim que se aproximou dos homens, um deles arrancou-lhe o cobertor. Em seguida, os dois saíram correndo.

—Qual era o motivo da briga, querido? — perguntou-lhe esposa quando ele entrou no quarto.

— Acho que foi o meu cobertor. Logo que o pegaram, foram embora.

Um vizinho procurou Nasrudin, pedindo-lhe emprestado o burro.

—Emprestei-o a outra pessoa — retorquiu o *mulla*.

Nesse momento ouviu-se o burro zurrar, em algum lugar no interior da cocheira.

—Mas eu o ouvi zurrar lá dentro.

— Em quem você prefere acreditar — tornou Nasrudin—, mim ou no burro?

A experiência dessa dimensão da realidade permite ao evitar o egoísmo e o exercício do mecanismo da racionalização — o modo de pensar que aprisiona parte da mente. Representando momentaneamente o papel de um ser humano típico, Nasrudin no-lo demonstra:

Um labrego o procurou e queixou-se:

— Seu touro escornou minha vaca. Faço jus a alguma indenização?

— Não — retrucou o *mulla* sem pestanejar —, o touro não é responsável pelos seus atos.

— Desculpe-me — voltou o astuto aldeão —, inverti os termos da história. Eu quis dizer que a sua vaca foi escornada pelo *meu* touro. Mas a situação é a mesma

— Não, não é — acudiu Nasrudin. — Acho melhor consultar meus livros de direito a fim de averiguar se não existe algum precedente para o caso.

Como todo o corpo do pensamento intelectual humano se expressa em termos de raciocínio externo, Nasrudin, no papel do professor sufista, volta reiteradamente à exposição da falsidade da avaliação comum. As tentativas de referir ou pôr por escrito a própria experiência mística nunca deram certo porque “os que a conhecem não precisam disso; os que não a conhecem não conseguem alcançá-la sem uma ponte”. Usam-se amiúde duas histórias de alguma

importância em conjunção com o ensino sufista a fim de preparar a mente para experiências fora dos padrões habituais.

Na primeira, Nasrudin é visitado por um candidato a discípulo. Depois de muitas vicissitudes, o homem chega à choça na montanha em que o *mulla* está sentado. Sabendo que cada ação do sufi iluminado, por simples que seja, é significativa, o recém-chegado pergunta a Nasrudin por que está soprando nas próprias mãos.

— Para aquecer-me, naturalmente.

Pouco depois, Nasrudin serve duas tigelas de sopa e põe-se a soprar a sua.

— Por que está fazendo isso, mestre? — indaga o discípulo.

— Para esfriá-la, naturalmente — responde o professor.

Nesse ponto o discípulo deixa Nasrudin, pois não pode confiar por mais tempo num homem que emprega o mesmo processo para chegar a resultados díspares: calor e frio.

Não se pode examinar uma coisa por meio dela própria — a mente por meio da mente, a criação tal qual aparece para um ser criado, mas primitivo. A teorização baseada nesses métodos subjetivos talvez seja válida a curto prazo ou sirva a propósitos específicos. Para o sufi, todavia, tais teorias não representam a verdade. Conquanto não lhe seja dado, obviamente, prover a uma alternativa com simples palavras, pode — e o faz — ampliar ou caricaturar o processo com a intenção de expô-lo. Feito isso, abre-se a porta para a busca de um sistema alternativo de avaliação da correlação dos fenômenos.

— Fico cada dia mais surpreso — diz Nasrudin à esposa — com o modo eficiente como este mundo está organizado — quase sempre em benefício da humanidade.

— O que é, exatamente, que você está querendo dizer?

— Veja os camelos, por exemplo. Por que imagina que eles não têm asas?

— Não faço a menor idéia.

— Muito bem; imagine, então, camelos alados: eles poderiam nidificar no telhado das casas e destruir a nossa tranqüilidade farreando e cuspendo sobre nós a comida já ruminada.

O papel do professor sufista é sublinhado na famosa história do sermão, que mostra (entre outras coisas, como os contos de Nasrudin) que não se pode começar coisa alguma com pessoas completamente ignorantes; que os que sabem não precisam ser ensinados; e que, havendo pessoas iluminadas numa comunidade, não há necessidade de um novo professor ali.

Convidado a fazer um discurso aos habitantes de uma aldeia próxima, Nasrudin subiu ao pódio e começou:

— Vocês sabem o que vou dizer-lhes?

Alguns desordeiros, querendo divertir-se, gritaram:

— Não!

— Nesse caso disse o *mulla* com dignidade —, abster-me-ei de tentar instruir uma comunidade tão ignorante.

Na semana seguinte, tendo alcançado a promessa dos arruaceiros de que não repetiriam suas observações, os anciãos da aldeia tornaram a persuadir Nasrudin a falar-lhes.

— Vocês sabem o que vou dizer-lhes? — começou ele outra vez.

Algumas pessoas, não sabendo como haviam de reagir, pois ele as fitava com olhos ferozes, murmuraram:

— Sim.

— Nesse caso — retrucou Nasrudin —, não preciso dizer mais nada.

E saiu da sala.

Na terceira ocasião, quando uma deputação voltou a visitá-lo e a implorar-lhe que fizesse mais um esforço, ele apresentou-se à assembléia.

— Vocês sabem o que vou dizer-lhes?

Visto que ele parecia exigir uma resposta, os aldeões gritaram:

— Alguns sabem, mas outros, não.

— Nesse caso — disse Nasrudin, afastando-se —, os que sabem contem o que sabem aos que não sabem.

Em sufismo não se pode iniciar o “trabalho” num ponto predeterminado. É preciso permitir ao professor guiar cada candidato à iluminação à sua maneira. De uma feita, Nasrudin foi abordado por um jovem que lhe perguntou quanto tempo levaria para tornar-se sufi.

Ele levou o moço à aldeia.

— Antes de responder à sua pergunta, quero que venha comigo, pois vou procurar um professor de música para aprender a tocar alaúde.

Em casa do músico, Nasrudin perguntou o preço das lições.

— Três moedas de prata no primeiro mês. Depois, uma moeda de prata por mês.

— Esplêndido! gritou o *mulla*. — Voltarei daqui a um mês!

O sexto sentido que o sufi adquire e que, supõem os teóricos, é um sentido de completa presciência, de conhecimento total quase divino, não é nada disso. Como todos os outros sentidos, ele tem limitações. Sua função não é tornar o Homem Aperfeiçoado totalmente sábio, mas permitir-lhe cumprir uma missão de maior percepção e vida mais plena. Ele já não sofre a sensação de incerteza e imperfeição familiar a outras pessoas. Presume-se que a história dos meninos e da árvore transmita esse sentido:

Alguns meninos queriam fugir com os chinelos de Nasrudin.

Quando ele vinha caminhando pela estrada, os garotos se juntaram à sua volta e disseram:

— *Mulla*, ninguém pode trepar nesta árvore!

— É claro que pode — contestou Nasrudin. — Vou mostrar-lhes como se faz e, depois, vocês também poderão fazê-lo.

Ele já ia deixar os chinelos no chão mas, advertido por alguma coisa, prendeu-os no cinto antes de principiar a escalada.

Os moleques ficaram desconcertados.

— Para que está levando os chinelos? — gritou-lhe um deles.

— Como esta árvore nunca foi escalada, quem me garante que não haja uma estrada lá em cima? — respondeu o *mulla*.

Quando o sufi utiliza a intuição, não pode explicar seus atos de maneira plausível.

O sexto sentido também dá ao possuidor da *baraka* os meios aparentemente capazes de criar certos acontecimentos. O sufi adquire essa capacidade por intermédio de outro processo, que não é o emprego do raciocínio formal.

— Alá proverá o ressarcimento — prometeu Nasrudin a um homem que havia sido assaltado.

— Não vejo como isso pode acontecer — disse o homem.

Nasrudin levou-o incontinenti a uma mesquita próxima e recomendou-lhe que ficasse num canto. Em seguida, desatou a chorar e a lastimar-se, rogando a Alá que devolvesse ao homem suas vinte moedas de prata. Fez tamanho estardalhaço que a congregação se cotizou e entregou a soma ao homem.

— Você pode não compreender os meios que operam neste mundo — disse Nasrudin —, mas talvez compreenda o que aconteceu na casa de Alá.

A participação no funcionamento da realidade difere muito das extensões intelectuais do fato observado. No intuito de demonstrá-lo, Nasrudin, certa vez, levou o mais lerdo dos bois gordos a uma corrida de cavalos que aceitava qualquer concorrente.

Todo mundo riu, pois é fato mais que sabido que um boi não corre a velocidade alguma.

— Tolice — disse o *mulla*; — ele, por certo, correrá muito depressa, basta que se lhe dê oportunidade. Vocês deviam tê-lo visto correr quando era ainda um bezerro. Agora, bem não tenha praticado nem tenha tido ocasião de correr, está totalmente crescido. Por que não correria mais depressa ainda?

A história também combate a crença de que só por ser velha uma coisa — ou uma pessoa — é necessariamente melhor do que uma nova. Como atividade consciente e viva, o sufismo não está amarrado ao passado nem à rotina da tradição. O sufi que vive hoje representa o sufi que viveu no passado, ou que viverá algum dia. A quantidade de baraka continua sendo a mesma, e a tradição imemorial não lhe aumenta seu aspecto romanesco, que permanece constante.

Uma profundidade maior desse conto assinala que o discípulo (o bezerro) pode desenvolver-se e vir a ser alguém com uma função aparentemente diversa (o boi) da que se poderia presumir. O relógio não pode andar para trás. Os que se fiam na teoria especulativa não se fiam no sufismo.

A ausência de uma faculdade intuitiva na humanidade em geral produz uma situação de quase desesperança; e muitos contos de Nasrudin destacam esse fato.

Nasrudin faz o papel do dervixe insensível, comum, na história do saco de arroz. Um dia, ele se desentendeu com o prior de um mosteiro onde havia parado. Pouco depois, deu-se pela falta de um saco de arroz. O chefe ordenou que todos se alinhassem no pátio. Em seguida, disse-lhes que o homem que roubara o saco de arroz tinha grãos de arroz na barba.

“Esse é um truque antigo, destinado a fazer o culpado tocar na barba involuntariamente”, pensou o verdadeiro ladrão, e ficou firme.

Por outro lado, pensou Nasrudin: “O prior está decidido a vingar-se de mim. Deve ter plantado arroz na minha barba!” E tentou tirá-lo dali do modo menos conspícuo possível.

Enquanto os dedos lhe cofiavam a barba, percebeu que todos o estavam mirando.

— Eu *sabia* que ele me apanharia mais cedo ou mais tarde — disse Nasrudin.

O que algumas pessoas julgam ser “palpites” são, muitas vezes, na realidade, produtos da neurose e da imaginação.

O espírito de ceticismo em relação aos assuntos metafísicos não se restringe, de maneira alguma, ao Ocidente. Não é incomum, no Oriente, as pessoas dizerem que têm a impressão de que o fato de serem discípulos numa escola mística os privará da sua autonomia ou lhes roubará alguma coisa. Tais pessoas, via de regra, não são levadas em consideração pelos sufis, porque ainda não atingiram a fase em que compreendem que são prisioneiras de uma tirania muito pior (a do Velho Vilão) do que qualquer outra que poderia ser inventada para elas numa escola mística. Uma piada sucinta de Nasrudin o assinala:

— Estou ouvindo um ladrão lá embaixo — sussurrou-lhe, certa noite, a esposa.

— Não faça barulho — replicou Nasrudin. — Não temos nada que ele possa roubar. E, se tivermos alguma sorte, *ele* talvez nos deixe alguma coisa.

Nasrudin, assaltante de muitas casas vazias, sempre deixa nelas alguma coisa — se os habitantes souberem reconhecê-la.

No sufismo, os métodos práticos de instrução são essenciais. Isso ocorre, em parte, porque o sufismo é um empreendimento ativo; em parte porque, embora as pessoas exaltem da boca para fora as verdades que lhes são anunciadas, a realidade da verdade não costuma penetrar-lhes além da faculdade discursiva.

Nasrudin estava, um dia, consertando o telhado quando um homem o chamou da rua. Depois que desceu, Nasrudin perguntou-lhe o que queria.

— Dinheiro.

— Por que não me disse isso quando me chamou?

— Fiquei com vergonha de pedir.

— Suba comigo ao telhado.

Chegados ao telhado, Nasrudin começou a colocar as telhas. O homem tossiu e Nasrudin, sem erguer a vista, declarou:

— Não tenho dinheiro para dar-lhe.

— Ora, essa! Você poderia ter-me dito isso sem me fazer subir até aqui.

— Mas, então, como é que você me compensaria do trabalho de descer?

Muitas coisas, instantaneamente manifestas para o sufi, não podem ser alcançadas pelo homem comum. Emprega-se uma alegoria para explicar alguns atos surpreendentes de iniciados sufistas, baseados em poderes supersensíveis. Para sufi, eles não são mais milagrosos do que o é para o leigo qualquer dos sentidos comuns. Não se pode descrever o modo como eles trabalham, mas pode-se traçar uma analogia aproximada.

— A humanidade está dormindo — disse Nasrudin, acusado, certo dia, de haver adormecido em pleno tribunal. — O sono do sábio é poderoso, e a “vigília” do homem comum é quase inútil às pessoas.

O rei ficou aborrecido.

No dia seguinte, após uma refeição pesada, Nasrudin caiu no sono, e o rei mandou transportá-lo para uma sala contígua. Quando o tribunal estava prestes a encerrar a sessão, Nasrudin, ainda sonolento, foi levado de volta à sala de audiências.

— Você tornou a adormecer — disse o rei.

— Fiquei tão acordado quanto precisava ficar.

— Muito bem, se é assim, diga-me o que aconteceu enquanto você esteve fora da sala.

Para assombro de todos os presentes, o *mulla* repetiu a história comprida e complicada que o rei acabara de contar.

— Como foi que você fez isso, Nasrudin?

— Simples — explicou o *mulla*; — percebi, pela expressão do rosto do rei, que ele estava morrendo de vontade de contar aquela velha história outra vez. Por isso adormeci durante o tempo que durou a narrativa.

Nasrudin e a esposa são apresentados, na história seguinte, como duas pessoas comuns, marido e mulher, e, todavia, separados na compreensão um do outro em virtude da natureza falha e insincera da comunicação humana comum. A comunicação entre os sufis é de ordem diferente. De mais a mais, não adianta

tentar utilizar a crueza e a desonestidade da comunicação comum com propósitos místicos. Pelo menos, os sufis combinam vários métodos de comunicação para produzir um sistema de sinalização totalmente diverso.

A mulher do *mulla* estava zangada com ele. Por isso lhe trouxe a sopa fervendo, e não o avisou de que ele poderia queimar-se ao tomá-la.

Mas ela também estava com fome e, assim que a sopa foi servida, sorveu um gole. Lágrimas de dor assomaram-lhe aos olhos. Mas ela ainda esperava que o *mulla* se queimasse.

— Minha querida, que aconteceu? — perguntou Nasrudin.

— Eu só estava pensando na minha pobre e velha mãe. Quando viva, ela gostava muito desta sopa.

Nasrudin tomou um gole escaldante da própria tigela.

Lágrimas lhe escorreram pelo rosto.

— Está chorando, Nasrudin?

— Estou. Estou chorando ao pensar que sua velha mãe está morta, pobrezinha; e que deixou alguém como você na terra dos vivos.

Encarados do ponto de vista da realidade, que é o sufista, outros sistemas metafísicos contêm grandes inconvenientes, alguns dos quais merecem ser considerados. O que o místico tem para dizer das suas experiências, quando as relata verbalmente, sempre constitui uma distorção quase inútil do fato. Além disso, a distorção pode ser repetida por outros de maneira tão impressionante que parece profunda; uns não tem, por si mesma, nenhum valor de iluminação. Para o sufi, o misticismo não é uma questão de ir a algum lugar, lograr a iluminação e, depois, tentar extrair dela alguma coisa. É um empreendimento correlacionado com o seu próprio ser e que cria um elo entre toda a humanidade e a dimensão extra do entendimento.

Todos esses pontos — e vários mais — são provados ao mesmo tempo num dos contos de Nasrudin:

O *mulla* voltara à aldeia depois de visitar a capital imperial, e os aldeões se reuniram à sua volta para ouvi-lo falar sobre as suas aventuras.

— Neste momento — disse Nasrudin — só desejo contar-lhes que o rei falou comigo.

Ouviu-se um arquejo de emoção. O rei dirigira realmente a palavra a um cidadão da aldeia! A notícia maravilhosa era mais do que suficiente para os caipiras, que se dispersaram a fim de divulgá-la.

O menos sofisticado, porém, não foi com os outros e, ficando para trás, pediu ao *mulla* que repetisse, palavra por palavra, o que dissera o rei.

— O que ele disse — muito distintamente, veja bem, para todos ouvirem — foi: “Saia do meu caminho!”

O simplório ficou mais do que satisfeito. Expandiu-se-lhe o coração de alegria. Afinal de contas, não acabara de ouvir palavras realmente pronunciadas pelo rei? E não acabara de ver o homem a quem tinham sido dirigidas?

A história circula entre os contos populares de Nasrudin, e sua moral evidente visa aos que vivem querendo impressionar os outros iludindo familiarmente a pessoas importantes. Mas o significado sufista é de grande valor na preparação da mente do dervixe para as experiências que substituem as experiências superficiais como esta.

É mais do que interessante observar o efeito das histórias de Nasrudin sobre as pessoas em geral. Os que preferem as emoções mais corriqueiras da vida aferrar-se-ão ao seu sentido óbvio e insistirão em tratá-las como piadas. Entre eles se incluem os que compilam ou lêem os livrinhos das anedotas mais comuns, e que se mostram visivelmente intranquilos quando lhes contam histórias metafísicas ou “perturbadoras”.

O próprio Nasrudin responde a essas pessoas numa das suas pilhérias mais curtas:

— Dizem que as suas piadas estão cheias de sentidos ocultos, Nasrudin. Estão mesmo?

— Não.

— Por que não?

— Porque nunca falei a verdade em toda a minha vida, nem uma vez sequer; e tampouco serei capaz de fazê-lo, um dia.

O indivíduo comum pode dizer, com algum senso de profundidade, que todo humor é realmente sério; que toda piada encerra uma mensagem num nível filosófico. Mas esse sistema de mensagem não é o de Nasrudin. Pode-se supor que o humorista cínico, assim como o filósofo grego, assinale absurdidades em nossos pensamentos e ações. Esse tampouco é o papel de Nasrudin — porque o seu efeito global é algo mais profundo. Uma vez que todas as histórias do *mulla* têm uma relação coerente umas com as outras e com uma forma de realidade que o sufí está ensinando, o ciclo faz parte de um contexto de desenvolvimento consciente que não pode relacionar-se corretamente com os trocadilhos do humorista comum nem com a sátira esporádica do pensador formal.

Quando um conto de Nasrudin é lido e digerido, alguma coisa acontece. E essa consciência do acontecer e do continuar é essencial ao sufismo.

À pergunta: “De que método carece o sufismo?” Khoja Anis respondeu: “Sem continuidade, não há sufismo; sem ser e vir-a-ser, não há sufismo; sem inter-relação não há sufismo”.

Essa verdade, até certo ponto, é transmitida por palavras. Melhor ainda, é parcialmente comunicada pela ação mútua das palavras e pela reação do ouvinte. Mas a experiência sufista ocorre por meio de um mecanismo que assume o comando no ponto em que as palavras chegam ao fim — o ponto da ação, do “trabalho com” o mestre.

Nasrudin ilustrou-o, certa vez, em sua famosa história “chinesa”. Ele fora à China, e ali reunira um círculo de discípulos, que estava preparando para a iluminação. Os que se iluminavam deixavam imediatamente de ouvir-lhe as palestras.

Um grupo de adeptos não-desenvolvidos, desejando iluminar-se mais, viajou da Pérsia para a China com a intenção de prosseguir os estudos com ele.

Terminada a primeira palestra, ele os recebeu.

— Por que, *mulla* — perguntou um deles —, você faz palestras sobre palavras secretas que nós (à diferença dos chineses) podemos compreender? São *namidanam* e *hichmalumnist*! Significam, em persa, “Não sei” e “Ninguém sabe.”

— Que queriam vocês que eu fizesse, que escondesse cabeça? — perguntou Nasrudin.

Os sufis usam termos técnicos para traduzir um equivalente aproximado dos mistérios, ou seja, das experiências que não devem ser verbalizadas. Enquanto não está pronto para “captar” a experiência, o aspirante é protegido contra risco de cometer o erro de tentar investigá-la intelectualmente pelo próprio uso dessas expressões técnicas. Resultante ele mesmo da especialização consciente, o sufismo descobriu que não há atalho para a iluminação. Isso não quer dizer que a iluminação demore muito tempo. Mas quer dizer que o sufi não deve desviar-se do Caminho.

Representando o papel de um homem que procura um caminho mais curto, Nasrudin figura numa anedota que transmite essa idéia:

Em uma manhã magnífica, o *mulla* caminhava de regresso a casa. Por que, perguntou aos seus botões, não tomaria um atalho através daquela formosa floresta que orlava a estrada tão poeirenta?

— Um dia entre os dias, um dia de atividades afortunadas! — exclamou metendo-se pelo meio da verdura.

Quase imediatamente, viu-se no fundo de um fosso oculto.

“Ainda bem que tomei por este atalho”, refletiu, enquanto jazia ali; “porque se coisas como esta podem acontecer no meio de tamanha beleza, que catástrofe não poderia ter-me acontecido naquela estrada obstinadamente enfadonha?”

Em circunstâncias algo semelhantes, o *mulla* foi certa vez surpreendido investigando um ninho vazio.

— O que está fazendo, *mulla*?

— Procurando ovos.

— Não há ovos num ninho do ano passado!

— Não tenha tanta certeza — tornou Nasrudin; — se você fosse um passarinho e quisesse proteger seus ovos, construiria um ninho *novo*, à vista de todo mundo?

Esse outro conto do *mulla* que aparece no *Dom Quixote*. O fato de poder ser interpretado pelo menos de duas maneiras diferentes talvez desestime o pensador formalista, mas fornece ao dervixe a oportunidade de compreender a dualidade do ser real, obscurecida pelo pensamento humano convencional. Por conseguinte, aquilo que, para o intelectual, constitui sua absurdidade, para o intuitivamente perceptivo, é a sua força.

O contato entre os sufis realiza-se, às vezes, por meio de sinais, e a comunicação pode ser levada a efeito por métodos não só desconhecidos mas também incompreensíveis para a mente condicionada à maneira comum. Isso, naturalmente, não impede o pensador padrão de tentar encontrar sentido no que parece sem sentido. No fim, acaba obtendo a interpretação errada, embora satisfatória para ele.

Outro místico deteve Nasrudin na rua, e apontou para o céu, querendo dizer:

“Existe apenas uma verdade, que tudo cobre”.

Nasrudin, dessa vez, vinha acompanhado de um erudito que andava procurando o fundamento lógico do sufismo e que disse consigo: “Este homem está louco. Nasrudin talvez tome precauções contra ele”.

Efetivamente, o *mulla* revistou a mochila e dela tirou um pedaço de corda. O erudito pensou: “Excelente, poderemos agarrar o louco e amarrá-lo, se se tornar violento”.

Na verdade, o gesto de Nasrudin significara apenas: “A humanidade comum tenta alcançar esse ‘céu’ por métodos tão inadequados quanto esta corda”.

O “louco” riu-se e saiu andando.

— Muito bem feito — disse o erudito; — você nos salvou dele.

A história deu origem a um provérbio persa: “Uma pergunta sobre o céu, a resposta sobre uma corda”. Invocado com frequência por clérigos ou intelectuais não-sufistas, usa-se o provérbio, não raro, num sentido contrário ao inicial.

O conhecimento não pode ser atingido sem esforço — e esse fato, via de regra, é bem aceito. Mas os métodos ridículos usados para projetar o esforço e a absurdidade dos próprios esforços fecham, efetivamente, a porta do conhecimento às pessoas que tentam transferir os sistemas de aprendizado de um campo para os de outro.

Faz-se iogurte adicionando pequena quantidade de iogurte velho a uma quantidade maior de leite. A ação do *bacillus bulgaricus* sobre a porção germinal de iogurte converterá o todo, com o tempo, numa massa de iogurte novo.

Um belo dia, alguns amigos viram Nasrudin, de joelhos, à beira de uma lagoa, adicionando um pouco de iogurte velho à água. Um dos homens perguntou:

— O que está tentando fazer, Nasrudin?

— Estou tentando fazer iogurte.

— Mas você não pode fazer iogurte desse jeito!

— Sim, eu sei; mas imagine se isso der certo!

Quase todo mundo sorrirá diante da imbecilidade do ignorante *mulla*. Algumas pessoas acreditam que o valor recreativo de muitas formas de humor depende de saberem elas que não são tão tolas quanto as pessoas ridicularizadas nas historietas. Milhões de pessoas que não tentariam fazer iogurte com água

tentariam penetrar o pensamento esotérico valendo-se de métodos igualmente fúteis.

Um conto atribuído a *mulla* Nasrudin procura estabelecer a distinção entre a busca mística em si mesma e a forma baseada em critérios menores, éticos ou formalmente religiosos:

Um sábio chinês teria dito a Nasrudin:

— Toda pessoa deve dar ao seu comportamento a atenção que daria ao comportamento do outro. Você deve ter em seu coração pelo outro o que tem em seu coração por si mesmo.

Não se trata de uma paráfrase da Regra de Ouro cristã, conquanto encerre o mesmo pensamento. Trata-se, na realidade, de uma citação de Confúcio (nascido em 551 a.C.).

— Esta seria uma observação surpreendente — replicou o *mulla* — para quem quer que compreendesse que o que um homem deseja para si é provavelmente tão indesejável no fim quanto o que desejaria ao seu inimigo, e até ao seu amigo.

“O que ele deve ter no coração para os outros não é o que deseja para si. É o que *deveria* ser para ele e o que *deveria* ser para todos. Isto só se conhece quando se conhece a verdade interior.”

Outra versão desta resposta diz brevemente: “Um pássaro comeu frutos venenosos, que não lhe fizeram mal. Um dia, juntou-os para a sua refeição, mas sacrificou o próprio almoço, dando os frutos a seu amigo, um cavalo”.

Outro mestre sufista, Amini de Samarcanda, comenta sucintamente o tema, como já o fizera Rumi antes dele:

“Um homem desejava que outro o matasse. Desejava o mesmo, naturalmente, a todas as outras pessoas, pois era um homem ‘bom’. O homem ‘bom’ é, por certo, o que deseja para os outros o mesmo que deseja para si. O único problema está em que o que ele deseja é, muitas vezes, a última coisa de que precisa”.

Mais uma vez há aí a insistência do sufismo na realidade que deve preceder a ética — não a ética meramente insulada, que se presume ter alguma validade universal, que até a consideração geral mostra estar ausente.

As histórias de Nasrudin, a propósito, não podem ser lidas como um sistema de filosofia destinado a persuadir as pessoas a abandonar suas crenças e abraçar-lhe os preceitos. Por sua própria interpretação, não se pode pregar o sufismo, que não se assenta no solapamento dos demais sistemas e na oferta de um substituto, ou de outro mais plausível. Como o ensinamento sufista só parcialmente se expressa em palavras, não pode combater sistemas filosóficos com suas próprias armas. Tentar fazê-lo equivaleria a tentar fazer o sufismo concordar com artificialismos — o que seria impossível. Segundo ela mesma afirma, a metafísica não pode ser abordada dessa maneira; daí que o sufismo se estribe no impacto composto — na disseminação “ao acaso”. O candidato a sufi pode estar preparado ou parcialmente iluminado por Nasrudin. Mas para “amadurecer” terá de empenhar-se no trabalho prático e aproveitar a presença real de um mestre e de outros sufis. Qualquer outra coisa se relaciona com a expressão vigorosa: “Tentar mandar um beijo por mensageiro particular”. É um beijo, sem dúvida; mas não é o que se pretendia que fosse.

Se o sufismo fosse aceito como a metodologia por cujo intermédio pode ser dada expressão real às injunções de professores religiosos, como encontraria o sufi presuntivo uma fonte de instrução, já que deve ter um instrutor?

O verdadeiro mestre não pode atalhar o crescimento e o desenvolvimento de escolas supostamente místicas, que aceitam alunos e perpetuam a versão espúria do ensino iluminativo. E se quisermos ver os fatos de maneira objetiva, o principiante será ainda menos capaz de distinguir uma escola verdadeira de uma falsa. “A moeda falsa só existe porque existe o ouro verdadeiro”, reza o dito sufista — mas como pode distinguir o verdadeiro do falso alguém que não recebeu o treinamento indispensável para fazê-lo?

O principiante é salvo da insensibilidade completa porque dentro dele existe uma capacidade original para reagir ao “ouro verdadeiro”. E o professor, reconhecendo a capacidade inata, será capaz de usá-la como aparelho de recepção dos seus sinais. É verdade que, nas fases iniciais, os sinais transmitidos pelo professor terão de ser arranjos de tal forma que sejam perceptíveis ao mecanismo ineficiente e provavelmente desvirtuador do receptor. Mas a combinação dos dois elementos ministra uma base para um arranjo de trabalho.

Nessa fase o professor marca passo por muito tempo. Vários contos de Nasrudin, além de recrear, enfatizam a harmonia inicial, aparentemente incompleta, entre o professor e o aluno que está num período preparatório:

Alguns candidatos a discípulos procuraram o *mulla*, certo dia e pediram-lhe que lhes fizesse uma palestra.

— Muito bem — disse ele —, sigam-me até a sala de conferências.

Obedientes, eles se alinharam atrás de Nasrudin, que montou no burro às avessas, e começou a afastar-se. A princípio, os jovens se sentiram confusos, depois se lembraram de que não deviam contestar o menor gesto do professor. Finalmente, reconheceram-se incapazes de suportar por mais tempo as zombarias dos transeuntes.

Percebendo-lhes o enleio, o *mulla* se deteve e olhou-os fixamente. O mais atrevido dentre os rapazes aproximou-se:

— *Mulla*, não compreendemos direito por que o senhor montou nesse burro às avessas.

— É muito simples — replicou o *mulla*. — Vejam bem, se vocês andassem à minha frente, seria uma desconsideração a mim. Por outro lado, e se eu lhes desse as costas, seria uma desconsideração a vocês. Esse é o único meio-termo possível.

Para quem tiver a percepção aguçada, torna-se evidente mais de uma dimensão desta e de outras histórias. O efeito de experimentar um conto em diversos níveis ao mesmo tempo é despertar a capacidade inata de compreensão

de modo abrangente, mais objetivo do que é possível ao modo de pensar comum, diligente e ineficaz. O sufi, por exemplo, vê nessa história, ao mesmo tempo, mensagens e ligações com a outra esfera do ser que, além de ajudá-lo no caminho, também lhe dão informações positivas. Numa pequena extensão o pensador comum pode experimentar (*mutatis mutandis*) as diferentes perspectivas, considerando-as separadamente. Por exemplo, Nasrudin é capaz de observar os alunos montado ao contrário no burro. Não se preocupa com o que as outras pessoas pensarão dele, ao passo que os estudantes não-desenvolvidos ainda são sensíveis à opinião pública (e desinformada). Ele pode estar sentado ao revés, mas ainda está montado, ao passo que eles não estão. Violando as convenções comuns e até parecendo fazer um papel ridículo, Nasrudin afirma ser diferente da pessoa média. E como também já percorreu aquele caminho, não tem necessidade de olhar para a frente a fim de ver aonde vai. De mais a mais, naquela posição, incômoda de acordo com os padrões básicos, consegue manter o equilíbrio. E, mais uma vez, ensina fazendo e sendo, e não falando.

Tais considerações, transpostas para o campo da metafísica e depois experimentadas concordantemente, fornecem o impacto total e, todavia, múltiplo da história de Nasrudin sobre o místico em desenvolvimento.

A astúcia de Nasrudin, tornada imprescindível pela necessidade de esgueirar-se através da malha arranjada pelo Velho Vilão, aparece numa história depois da outra. Sua loucura aparente caracteriza o sufi, cujas ações podem parecer inexplicáveis e loucas ao observador. Numa sucessão de histórias, sublinha a afirmação sufista de que nada se conquista sem pagar. O pagamento pode assumir uma de muitas formas de sacrifício — idéias acalentadas, dinheiro, maneiras de fazer as coisas. Esse último ponto é essencial, porque a busca sufista será impossível se as áreas empregadas na jornada já estiverem ocupadas por elementos que obstam ao seu prosseguimento.

E, no fim, Nasrudin sai incólume de tudo, a indicar que, embora a privação nas fases iniciais do sufismo possa parecer estar “pagando”, o

Aspirante, no verdadeiro sentido, não paga coisa alguma. Ou seja, não paga coisa alguma de valor.

A atitude sufista para com o dinheiro é especial, muito distante da suposição mais superficial, filosófica ou teológica de que o dinheiro é a raiz do mal, ou de que a fé, de certo modo, se opõe a ele.

Certo dia, Nasrudin pediu dinheiro a um homem rico.

— Para que quer o dinheiro?

— Para comprar um elefante.

— Se você não tem dinheiro, nunca poderá sustentar um elefante.

— Eu pedi *dinheiro*, não pedi conselhos!

O elo aqui é com o elefante no escuro. Nasrudin precisa de dinheiro para o “trabalho”. E compreende que o homem rico não pode reajustar suas idéias para ver como o dinheiro seria gasto; precisaria que lhe colocassem à frente um esquema financeiro plausível. Nasrudin emprega a palavra sufista “elefante” para acentuá-lo. E é claro que o homem rico não compreende.

Nasrudin é pobre; a palavra é a mesma usada pelos sufistas para designar um dentre eles — o Faquir. Quando, de fato, consegue o dinheiro, consegue-o através de um método, e usa-o de modo incompreensível para o pensador formalista:

Um dia, a mulher do *mulla* lhe censurou a pobreza.

— Se você é um homem religioso — disse ela —, devia rezar para ter dinheiro. Se esse é o seu emprego, deveria receber por exercê-lo, como qualquer outra pessoa.

— Muito bem, farei exatamente isso.

No jardim, Nasrudin. gritou a plenos pulmões:

— Ó Deus! eu te servi durante todos esses anos sem nenhum lucro financeiro. Minha mulher diz agora que eu devia ser pago. Posso, portanto, receber, neste momento, em moedas de ouro do salário que ainda não recebi?

Um forragaitas, que morava na casa pegada, estava, naquele momento, no eirado, contando suas riquezas. Querendo fazer Nasrudin de bobo, deixou cair, bem defronte dele, um saco que continha exatamente cem dinares de ouro.

— Obrigado — disse Nasrudin, e correu para dentro de casa.

— Perdoe-me — disse ela — , nunca acreditei realmente que você fosse santo, mas agora vejo que é.

Nos dois dias que se seguiram, o vizinho assistiu à entrega de todo tipo de objetos de luxo em casa do *mulla*. E principiou a ficar inquieto. Finalmente, bateu à porta de Nasrudin.

— Saiba, sujeito — disse o *mulla* —, que sou santo. O que quer?

— Quero meu dinheiro de volta. Fui eu quem jogou aquele saco de ouro, não foi Deus.

— Você pode ter sido o *instrumento*, mas o ouro não me veio em razão de um pedido meu feito a *você*.

O avaro estava fora de si.

— Eu o levarei imediatamente à presença do magistrado, e ele nos fará justiça.

Nasrudin concordou. Assim que chegaram à rua, Nasrudin disse ao somítico:

— Estou coberto de andrajos. Se eu entrar assim, ao seu lado, à presença do magistrado, a disparidade das nossas aparências predisporá o tribunal em seu favor.

— Muito bem — rosnou o avaro —, fique com o meu manto que eu fico com o seu.

Depois de percorrerem mais algumas jardas, disse Nasrudin:

— Você vai montado e eu vou a pé. Se entrarmos desse jeito à presença do magistrado, ele poderá até pensar que deve prolatar a sentença a seu favor.

— Já sei quem vai ganhar esta causa, seja qual for a sua aparência! Você pode montar o meu cavalo.

Nasrudin montou a cavalo, e o vizinho seguiu a pé atrás dele.

Quando chegou a vez de serem ouvidos, o unha-de-fome explicou ao juiz o que acontecera.

— E o que tem a dizer sobre a acusação dele? — perguntou o juiz ao *mulla*.

— Meritíssimo. Este homem é um sovina e sofre de alucinações. Ilude-se pensando que ele me deu o dinheiro. Na realidade, o dinheiro veio de uma fonte mais alta. Apenas *pareceu* ao homem que havia sido ele o doador.

— Mas como pode prová-lo?

— Nada mais simples. Nas suas obsessões, ele pensa que as coisas dos outros lhe pertencem. Pergunte-lhe, por exemplo, de quem é este manto...

Nasrudin fez uma pausa e apontou com o dedo para o manto que estava usando.

— Esse manto é meu! — gritou o avarento.

— Agora — voltou Nasrudin —, pergunte-lhe de quem é o cavalo em que vim montado a este tribunal...

— Você veio montado no meu cavalo! — gritou o queixoso.

— Caso encerrado — sentenciou o juiz.

O dinheiro é encarado pelos sufistas como fator ativo na relação entre as pessoas, e entre as pessoas e seu meio. Visto que a percepção comum da realidade é míope, não admira que o uso humano normal do dinheiro seja igualmente limitado em sua perspectiva. A piada sobre as rãs, da coleção de Nasrudin, explica alguma coisa a esse respeito:

Um passante viu Nasrudin jogando dinheiro numa lagoa, e perguntou-lhe por que estava fazendo isso.

— Eu vinha montado no meu burro. Mas ele escorregou e começou a deslizar pela ribanceira ameaçando perder o equilíbrio e cair. Não parecia haver esperança alguma de conseguirmos sobreviver a uma queda feia. Então, as rãs, na água, principiaram a coaxar e assustaram o burro. Ele encabritou e, por esse

meio, pôde salvar-se. Você não acha que as rãs devem ser recompensadas por nos ter salvo a vida?

Ao passo que se toma esta anedota, no plano comum, como prova de que Nasrudin é um tolo, os significados mais profundos são reflexos diretos das atitudes financeiras sufistas. As rãs representam o povo, que não pode usar o dinheiro. Nasrudin as recompensa obedecendo à regra geral segundo a qual à boa ação se segue a recompensa. Que o coaxar das rãs parece ter sido acidental é outro fator que se há de ponderar. Num sentido, pelo menos, as rãs foram menos censuráveis do que o seriam pessoas comuns. Elas provavelmente não se mostraram capazes de utilizar o dinheiro, corretamente ou não. Usa-se também a história no sentido de “atirar pérolas aos porcos”, em resposta a um contestador que indagou de um sufi por que não colocou seus conhecimentos e sua sabedoria ao alcance de todos, sobretudo das pessoas (como as rãs) que o haviam tratado com bondade e, no seu entender, com compreensão.

A fim de compreender os aspectos mais amplos do pensamento sufista, e antes que se possam fazer progressos fora da rede lançada sobre a humanidade pelo Velho Vilão, cumpre visitar as dimensões fornecidas por Nasrudin. Se este é como uma caixa chinesa, com compartimentos dentro de compartimentos, pelo menos oferece numerosos pontos simples de entrada para uma nova maneira de pensar. Familiarizar-se com a experiência de Nasrudin é ser capaz de abrir muitas portas nos textos e práticas mais desconcertantes dos sufis.

À medida que aumenta a nossa percepção, aumenta também o poder de extrair sustento dos contos de Nasrudin. Eles proporcionam ao principiante o que os sufis denominam “golpe” — impacto calculado que opera de modo especial, preparando o espírito para o empreendimento sufista.

Encarado como sustento, o golpe de Nasrudin chama-se coco, expressão que deriva de uma narrativa sufista: “Do alto de uma árvore, um macaco arremessou um coco num sufi esfomeado, e o coco lhe atingiu a perna. Ele o pegou; tomou o leite; comeu a polpa; e da casca fez uma tigela”.

Num sentido, os contos preenchem a função do golpe literal que ocorre numa das mais sucintas histórias do *mulla*:

Nasrudin entregou um cântaro a um menino, mandou-o buscar água num poço e deu-lhe um pé-de-ouvido.

— E olhe lá! Não me deixe cair a água! — gritou para o garoto.

Um homem que assistira a tudo perguntou-lhe:

— Como é que você bate em alguém que não fez nada de mal?

— Você, com certeza — revidou Nasrudin —, preferiria que eu batesse nele *depois* que ele tivesse quebrado o cântaro, quando o cântaro e a água estivessem ambos perdidos? Da minha maneira, o garoto se lembrará e assim se salvarão o cântaro e o seu conteúdo.

Sendo o sufismo um trabalho abrangente, não é apenas o Aspirante que precisa aprender, como o garoto. O trabalho, como o cântaro e a água, tem suas próprias regras, fora dos métodos mundanos das artes e das ciências.

Ninguém pode seguir o caminho do sufí se não tiver capacidade para fazê-lo. Se o tentar, as possibilidades de erro serão tão grandes que não lhe será possível trazer de volta a água sem quebrar o cântaro.

Às vezes, as histórias de Nasrudin são apresentadas em forma de aforismos, dos quais damos alguns exemplos:

De fato não é assim.

A verdade é coisa que nunca falo.

Não respondo a todas as perguntas; só às que os sabichões fazem secretamente a si mesmos.

Se o seu burro permitir que alguém lhe roube o casaco, roube a sela dele.

Uma amostra é uma amostra. Entretanto, ninguém compraria minha casa se eu mostrasse um tijolo dela.

As pessoas afirmam em altos brados que querem provar meu vinagre de classe. Mas ele não teria quarenta anos de idade se eu as deixasse prová-lo, teria?

Para economizar dinheiro, parei de dar comida ao meu burro. Infelizmente, a experiência foi interrompida pela sua morte. Ele morreu antes de acostumar-se a viver sem alimento.

As pessoas vendem papagaios falantes por somas enormes. Mas nunca se detêm para pensar no possível valor de um papagaio *pensante*.

8 - Xequê Saadi de Chiraz

“Quem dorme na Estrada perde o chapéu ou a cabeça.”

Nizami, Tesouro de mistérios.

O *Gulistan* (“jardim das rosas”) e o *Bustan* (“pomar”) de Saadi de Chiraz (1184-1291) são dois clássicos do sufismo que ministram a base moral e ética da leitura de milhões de pessoas, na Índia, Pérsia, no Paquistão, Afeganistão e na Ásia central. Saadi foi, por diversas vezes, dervixe ambulante, capturado pelos cruzados, obrigado a cavar fossos e depois resgatado; visitou os centros do saber do Oriente e escreveu poesia e literatura ainda não ultrapassadas. Educado em Bagdá, no grande colégio fundado por Nizão, amigo de Khayyam e ministro da corte do xá, afiliou-se à Ordem Naqshbandi dos sufis e manteve íntima associação com o xequê Shahabudin Suhrawardi, fundador da Escola Suhrawardi, e também com Najmuddin Kubra, o “Pilar do Século”, um dos maiores sufis de todos os tempos.

A influência de Saadi sobre a literatura européia é reconhecidamente considerável. Ele pertence ao grupo cujos escritos emprestaram substância ao *Gesta romanorum*, livro do qual se originaram inúmeras lendas e alegorias ocidentais. Eruditos observaram muitas influências de Saadi na literatura, como, por exemplo, na da Alemanha. Encontraram-se traduções de suas obras no

Ocidente, pela primeira século XVII. Como a maior parte das outras obras sufistas, entretanto, o sentido espiritual de Saadi é escassamente conhecido através dos seus intérpretes literários. Um comentário típico, feito por um comentador recente, mostra-o com clareza. É menos uma opinião sobre Saadi do que uma indicação do espírito do autor: “É muito para duvidar que ele fosse um sufi por temperamento. Nele, o didata suplanta o místico”.

Na verdade, os contos instrutivos, as rimas, as analogias espirituais empregadas por Saadi são multifuncionais. No nível comum contribuem, de fato, para a estabilização usual da ética. Mas o professor Cofrington, praticamente o único entre os comentadores ocidentais, enxerga-o de maneira mais profunda:

“A alegoria no *Gulistan* é peculiar aos sufis. Não podendo confiar seus segredos aos que não estão preparados para os receber ou interpretar corretamente, estes últimos criaram uma terminologia especial para transmiti-los aos iniciados. Quando não existem palavras para comunicar tais pensamentos, utilizam-se de expressões especiais ou alegorias”.

Não é só no Ocidente que as pessoas esperam que os conhecimentos esotéricos lhes sejam oferecidos numa bandeja. O próprio Saadi o assinala numa das suas histórias.

Ele viajava com alguns companheiros devotos na direção do Hejaz, na Arábia. Perto do oásis de Beni Hilal, um menino se pôs a cantar de tal maneira que o camelo de um detrator do misticismo começou a dançar e, depois, saiu correndo para o deserto. “Fiz o seguinte comentário”, diz o xeque: ““O senhor não se deixa comover, meu amigo, mas a canção mexeu até com um animal’.”(

1)

Os seus ensinamentos acerca do exame de consciência não se referem apenas à necessidade comum de praticar o que se prega. No Caminho do sufi é preciso que haja algum exame de consciência. Isso ocorre numa fase anterior àquela em que se podem compreender as admoestações do professor. “Se você

não se reprovar”, diz Saadi, “não receberá bem as reprovações alheias.”

Tal é a persistência da exaltação mecânica da vida solitária que um candidato aos estudos sufistas precisa ser informado primeiro do local do retiro. “É melhor viver constrangido na presença de amigos do que com estranhos num jardim”, observa ele. Só em certas circunstâncias se faz mister o alheamento do mundo. Anacoretas, que nada mais são do que profissionais obsessivos, deram a impressão de que o deserto ou as montanhas são os lugares em que o místico precisa passar toda a vida. Eles tomaram um fio pelo tapete.

A importância do tempo e do lugar nos exercícios sufistas é outra questão que Saadi acentua. Os intelectuais comuns não acreditarão que o pensamento varia em qualidade e efetividade de acordo com as circunstâncias. Planejarão um encontro para certo lugar e hora, encetarão uma conversação acadêmica e a manterão em quaisquer circunstâncias, insensíveis à noção sufista de que apenas “às vezes”, de acordo com o sufí, pode a mente humana escapar à máquina dentro da qual revolve.

Esse princípio, familiar na vida cotidiana através do dito “Há um momento e um lugar para tudo”, é posto em destaque pelo *Gulistan* de modo típico. O conto 36 do capítulo sobre as maneiras dos dervixes parece um simples exercício de instrução moral ou etiqueta. Exposto na atmosfera sufista, revela novas dimensões.

Um dervixe entrou em casa de um homem generoso, e ali encontrou uma assembléia de literatos. Havia uma troca constante de ditos jocosos e o ar se adensara com os resultados do exercício intelectual. Alguém o convidou para contribuir.

— Vocês terão de aceitar de um intelecto menor apenas um dístico — disse o dervixe.

Os circunstantes imploraram-lhe que falasse.

“Como o celibatário diante da porta do banheiro

das mulheres, enfrento a mesa, faminto de comida.”

Os dois versos acima significam não só que aquele era o momento de comer e não de falar; mas também que a tagarelice intelectual é apenas um cenário para o verdadeiro entendimento.

Segundo reza a história, o dono da casa apressou-se a dizer que logo, logo seriam servidos bolinhos de carne.

— Para quem está morrendo à míngua — replicou o dervixe — o pão simples já é bolinho de carne suficiente.

Os que ardem por aprender sem saber que não estão preparados, em seu estado primitivo, para assimilar o sufismo, são, não raro, repreendidos pelo *Gulistan*, em histórias e poesia. “Como pode o adormecido despertar o adormecido ” pergunta Saadi numa expressão sufista familiar. Conquanto possa ser verdade que as ações de um homem devem harmonizar-se com suas palavras, é também muito verdadeiro que o próprio observador precisa estar em condições de avaliar essas ações. “Uma conferência dos doutos é como um bazar de algibebes. Deste último lugar não poderemos levar nada sem pagar com dinheiro. Daquele, só poderemos carregar o que formos capazes.”(2)

O egoísmo do candidato a discípulo ao buscar o próprio desenvolvimento e os próprios interesses é outro assunto realçado entre os sufis. Será forçoso alcançar um equilíbrio entre o desejar alguma coisa para si e o desejá-la para a comunidade também. O elo entre os sufis e os Irmãos da Sinceridade, escassamente notado pelos observadores de fora, é posto em relevo na seção de Saadi consagrada ao problema. Os Irmãos eram uma sociedade de sábios que preparavam resenhas de conhecimentos disponíveis e as publicavam anonimamente, em favor da educação, sem visar, com isso, aumentar a própria reputação. Por formarem eles uma sociedade secreta, pouco se sabia a seu respeito; e por estar a “sinceridade” associada aos sufis, os professores sufistas eram amiúde interrogados a respeito deles. Saadi dá esta

lição sobre os Irmãos misteriosos no conto número 43:

Interrogado acerca dos Irmãos da Sinceridade, um sábio respondeu:

“Até o menor dentre eles honra, acima dos seus, os desejos dos companheiros. Como diz o sábio: ‘O homem que só se preocupa consigo mesmo não é irmão nem parente’”.

O lugar conquistado pelo *Gulistan* como livro de edificação moral dado invariavelmente aos jovens alfabetizados acabou estabelecendo um potencial sufista básico na mente dos leitores. Saadi é lido e apreciado, em virtude dos seus pensamentos, dos seus poemas, do valor recreativo dos seus livros. Anos depois, quando se afilia a uma escola de ensino sufista, as dimensões internas dos contos podem ser reveladas ao estudante, que tem assim alguma coisa sobre a qual construir. Esse material preparatório quase não existe em outras culturas.

Os segredos revelados prematuramente — e há alguns no sufismo que podem ser de fato comunicados sem o conjunto dos ensinamentos — talvez causem mais prejuízos do que benefícios. A não ser que esteja preparado, o receptor pode abusar do poder guardado pelos sufis. É o que Saadi explica numa história que pouco mais é do que a ampliação do provérbio cediço:

Um homem, que tinha uma filha feia, casou-a com um cego, porque ninguém mais a queria. Um médico ofereceu-se para restaurar a visão do cego. O pai, todavia, não o permitiu, receoso de que o cego, recuperado, se divorciasse da filha dele.

“O marido de uma mulher feia”, concluiu Saadi, “é melhor que seja cego.”

A generosidade e a liberalidade são dois fatores importantes que, aplicados enérgica e corretamente, ajudam a preparar o candidato para o sufismo. Quando se diz: “Nada se consegue de graça”, subentende-se muito mais do que se diz. A maneira de dar, a coisa dada, o efeito da doação sobre o indivíduo — são os fatores que determinam o progresso do sufi. Existe uma

vigorosa ligação entre o conceito de persistência e bravura e o de liberalidade. O discípulo comum é conhecido em outros sistemas, em que a compreensão interior do mecanismo do progresso está em desordem, refletirá em termos de luta. Nada se consegue sem luta, pensa ele; e é estimulado a pensar desse jeito.

Saadi, contudo, localiza com precisão o problema num dos seus menores aforismos. Uma pessoa, diz ele, foi à procura de um sábio e perguntou-lhe se era melhor ser valoroso ou liberal. Respondeu o sábio: “Quem é liberal não precisa ser valoroso”. Este é um aspecto muito importante do treinamento sufista. Notar-se-á também que a forma em que se expressa o ensinamento proporciona a Saadi a possibilidade extra de assinalar (pela boca do sábio) que as perguntas formuladas de certo modo não precisam ser necessariamente respondidas desse modo.

No capítulo das vantagens do contentamento, Saadi esconde ensinamentos sufistas em várias histórias que visam, aparentemente, aos que não exercitam a etiqueta correta. Certo número de dervixes, reduzidos a morrer de fome, queriam aceitar comida de um homem mau, mas conhecido por sua liberalidade. O próprio Saadi os adverte, num poema famoso:

“O leão não come as sobras do cão
Ainda que morra de fome em sua cova.
Obriguem o corpo a afazer-se à fome:
Não implorem favores dos vis”.

O modo e a posição com que se narra essa história mostra aos sufis que Saadi acautela o dervixe contra seguir qualquer credo atraente que não seja o seu, enquanto estiver num período de provação decorrente de sua dedicação ao sufismo.

O verdadeiro sufi tem em si algo cujo valor não pode ser diminuído pela associação com homens inferiores. Saadi tornou esse tema muito atraente num

dos seus elegantes contos morais, que mostra onde reside a verdadeira dignidade:

Um rei estava caçando no ermo em companhia de alguns cortesãos. Como começasse a fazer muito frio, ele anunciou que todos dormiriam no casebre de um camponês até a manhã seguinte. Os cortesãos insistiram em que a dignidade do monarca sairia ferida se ele entrasse num lugar como aquele. Disse, todavia, o camponês: “Sua Majestade nada perderá; mas eu ganharei em dignidade por ser honrado dessa forma”. O camponês recebeu um manto de honra.

Notas:

(1) *Este e outros excertos são da tradução de Aga Omar Ali Shah (MS).*

(2) *"Muitos homens 'doutos' são destruídos pela ignorância e pelo saber que não lhes aproveita." (Hadrat Ahmed ibn Mahsud, o sufi.)*

9 - Fariduddin Attar, o Farmacêutico

“Um macaco viu uma cereja através do vidro claro de uma garrafa, e achou que poderia pegá-la. Enfiando a mão pelo gargalo, fechou-a em torno da cereja. Percebeu, então, que não poderia retirar a mão. O caçador, que preparara a armadilha, apareceu. Tolhido pela garrafa, o macaco não pôde fugir, e foi preso. ‘Pelo menos tenho uma cereja na mão’, pensou. Nesse momento, o caçador deu-lhe um piparote no cotovelo. A mão do macaco se abriu e saiu da garrafa. O caçador ficou, então, com a fruta, a garrafa e o macaco.”

O livro de Amu-Daria

“Abandonar alguma coisa porque outros fizeram dela um mau uso pode ser o cúmulo da loucura; não se pode encerrar a verdade sufista em regras e regulamentos, fórmulas e rituais — embora ela esteja parcialmente presente em todas essas coisas.”

Essas palavras são atribuídas a Fariduddin, o Farmacêutico, grande iluminado, escritor e organizador dos sufis. Morreu mais de um século antes do nascimento de Chaucer, em cujas obras se encontram referências ao sufismo de Attar. Mais de cem anos após a sua morte, a fundação da Ordem da Jarreteira exibiu analogias tão impressionantes com sua ordem inicial que isso dificilmente poderá ser capitulado de coincidência.

Fariduddin nasceu perto da muito amada Nishapur de Omar Khayyam, e o pai deixou-lhe por herança uma farmácia, que é uma das razões do seu cognome e estilo sufista, Attar, o Farmacêutico. De sua vida, contam-se muitíssimas histórias, algumas das quais envolvem milagres, ao passo que outras contêm ensinamentos. Ele escreveu cento e catorze obras para os sufis, a mais importante das quais é, sem dúvida, *A conferência dos pássaros*, precursor do *Pilgrim's progress*. Obra clássica, ao mesmo tempo, do sufismo e da literatura persa, *A conferência* descreve as experiências sufistas, baseia-se, quanto ao plano, em temas sufistas anteriores de busca, e revela significados que se tornam perceptíveis com o despertar sufista da mente.

A história da conversão de Attar, com que os sufis costumam ilustrar a necessidade de equilíbrio entre as coisas miteriais e metafísicas, é narrada por Daulat-Xá, no clássico *Memórias dos poetas*. Não é aceito como relato literal, senão alegórico. Attar estava, um dia, em sua farmácia, entre numerosas e variadas mercadorias, quando um sufi errante assomou à porta e percorreu o interior com olhos cheios de lágrimas. Fariduddin ordenou imediatamente ao homem que se fosse.

— Isso não me é difícil — respondeu o viajante. — Não tenho nada para carregar; nada, a não ser este manto. Mas e você, com suas drogas custosas? Seria bom se começasse a pensar nos próprios arranjos para seguir o seu caminho.

Esse impacto impressionou tão profundamente Attar que ele, renunciando à farmácia e ao trabalho, recolheu-se a um povoado sufista por um período de retiro religioso sob a proteção do mestre xeque Ruknuddin. Ao mesmo tempo que se dá grande importância às suas práticas estéticas, ele mesmo sustentava a importância do corpo, chegando a dizer: “O corpo não difere da alma, pois faz parte dela; e ambos são parte do Todo”. Seus ensinamentos se encontram não somente em suas obras poéticas, mas também nos rituais tradicionais que, acreditam os sufis, fazem parte delas. Mais adiante se fará referência a isso; é a esfera em que coincidem a poesia, os ensinamentos e o “trabalho” (*amal*) sufistas.

Attar foi um dos sufis mais profundamente versados nas biografias dos primeiros sufis históricos, e sua única obra em prosa, *Memórias dos amigos* (ou *Recital dos santos*), é consagrada a uma coleção dessas vidas. Foi nas peregrinações a Meca e alhures, depois de deixar o círculo sufista de Ruknuddin, que ele decidiu fazer a coleção.

Na velhice, Attar foi visitado pelo jovem Jalaluddin Rumi, e presenteou-o com um dos seus livros. Rumi tornou mais públicos os aspectos iniciatórios do saber sufista, que Attar buscava. Mais tarde, referir-se-ia a ele como à própria alma: “Attar atravessou as sete cidades do amor, e nós atingimos apenas uma rua”

Attar morreu, como vivera, ensinando. Sua última ação foi deliberadamente calculada para fazer um homem pensar por si mesmo. Quando os bárbaros, chefiados por Gêngis Khan, invadiram a Pérsia em 1220, Attar foi capturado, mas já era um homem de cento e dez anos de idade. Disse um mongol: “Não matem esse velho, darei por ele mil moedas de prata à guisa de resgate”. Attar

sugeriu ao seu captor que esperasse, pois obteria um preço melhor de outra pessoa. Um pouco depois, um homem ofereceu por ele certa quantidade de palha. “Venda-me pela palha”, disse Attar, “pois não valho mais do que isso.” E foi morto pelo mongol enfurecido.

Os escritos românticos e de busca de Attar, no entender de Garcin de Tassy, semelham o *Roman de la rose* e pertencem, naturalmente, à corrente sufista direta do ensino das histórias de cavalaria, anterior ao aparecimento delas na Europa. Uma dessas histórias, que deu origem ao material sobre um tema sufista semelhante, foi escrita por Majriti, o Cordovês. É provável que o material das histórias de cavalaria tenha chegado à Europa ocidental através da Espanha e do sul da França, e não através da Síria, onde as composições sufistas desse gênero já se haviam firmado. Estudiosos ocidentais, que acreditam que a lenda do graal entrou na Europa por intermédio dos cruzados, baseiam tal suposição apenas nas fontes sírias. Mas a Síria e a Andaluzia estavam fortemente ligadas. A transformação do “Q” em “G” (*Qarael Muqaddas* [Santo Recital] em *Garael Mugaddas*) é hispano-mourisca, e não síria. Observa De Tassy que o *Roman de la rose* tem analogias com duas correntes sufistas da literatura — a de *Os pássaros e as flores* e, acima de tudo, a de *A conferência dos pássaros*, de Attar. A versão exata, que suscitou as versões do *Roman* conhecidas na Europa, naturalmente não é encontrável; e bem pode ser que a origem fosse oral e passasse, através do ensino sufista, aos amplamente disseminados círculos sufistas da Espanha.

A história romanesca da *Rosa de Bakawali*, na Índia, contém muita coisa que projeta luz sobre o emprego sufista dessas imagens dinâmicas. E a própria *Conferência*, pondo de parte as indicações fragmentárias encontradas em Chaucer e alhures, foi traduzida para o francês e publicada em Liège, em 1653, sendo traduzida para o latim em 1678.

Na Ordem de Khidhr (que é São Jorge e também Khidir, o santo padroeiro dos sufistas, o guia oculto, que às vezes se supõe ser Elias), existente até hoje,

citam-se trechos do *Mantiq ut-tair* (*A conferência dos pássaros*) de Attar. Eis aqui uma parte do cerimonial de iniciação:

Perguntou-se ao mar por que estava vestido de azul, a cor do luto, e por que se agitava, como se o fogo o fizesse ferver. Ele respondeu que o manto azul condizia com a tristeza da separação da Amada, e “era o fogo do amor que o fazia ferver”. O amarelo, continua o recital, é a cor do ouro — a alquimia do Homem Aperfeiçoado, refinado até se transmutar, num sentido, em outro. A túnica da iniciação consiste no manto azul sufista com um capuz e uma faixa amarela. Misturadas, essas duas cores fazem o verde, a cor da iniciação e da natureza, da verdade e da imortalidade. O *Mantiq* foi escrito cento e setenta anos antes da fundação da misteriosa Ordem da Jarreteira, originalmente conhecida como Ordem de São Jorge.

A ordem sufista, cuja criação se credita a Attar e cujo desenvolvimento se deveu, provavelmente, ao mesmo Attar, e que carrega, por certo, a tradição da sua concentração, traz exercícios destinados a produzir e manter a harmonia dos participantes com o todo da criação, e se parece intimamente com as outras ordens do sufismo, as *tarikas*. As fases de desenvolvimento de um sufi, se bem possam ter uma seqüência distinta em diferentes indivíduos, são retratadas em *A conferência dos pássaros*.

Os pássaros, que representam a humanidade, são convocados pela poupa, o sufi, que lhes propõe encetarem uma busca a fim de encontrar o seu misterioso rei, que se chama Simurgh e vive nas montanhas de Kaf. Cada pássaro, passada a excitação que lhe provoca a perspectiva de ter um rei, principia a desculpar-se por não participar da jornada à cata do rei escondido. Depois de ouvir os argumentos de cada um, a poupa responde com uma história que ilustra a inutilidade de se preferir o que se tem ou o que se pode ter ao que se deveria ter. Repleto de imagens sufistas, o poema deve ser estudado em suas minúcias para ser entendido como convém. O anel de Salomão, a natureza de Khidr, o guia oculto, anedotas dos antigos sábios, enchem-lhe as páginas.

Finalmente, a poupa diz aos pássaros que na procura terão de atravessar sete vales. O primeiro é o Vale da Busca, onde os ameaça toda sorte de perigos, e onde o peregrino deve renunciar aos desejos. Vem depois o Vale do Amor, a área sem limites em que o Aspirante se consome completamente na sede da Amada. O Amor é seguido pelo Vale do Conhecimento Intuitivo, em que o coração recebe diretamente a iluminação da Verdade e uma experiência de Deus. No Vale do Alheamento o viajante se libera dos desejos e da dependência.

Na troca de palavras entre a poupa e o rouxinol, Attar expõe a inutilidade dos extáticos, místicos que seguem a história romanesca por amor da própria história, que se embriagam de anseios, que são postos em êxtase, e estão fora de contato com a vida humana.

O rouxinol apaixonado adiantou-se, transportado de fervor. Em cada um de seus mil trinados diversos deu vazão a um mistério de significado diferente. E falou com tanta eloquência dos mistérios que os outros pássaros se calaram

— Conheço os segredos do amor — disse ele. — Durante toda a noite emito o meu chamado de amor. Eu mesmo lhe ensino os segredos; e o meu canto é o queixume da flauta mística, o lamento do alaúde. Movimento a Rosa e movo o coração dos amantes. Ensino continuamente novos mistérios e, a cada momento, novas notas de tristeza, como as ondas do mar. Quem me ouve se arrebatava, ao revés do meu jeito habitual. Quando estou por muito tempo sem o meu amor, a Rosa, lamento-me sem cessar... E quando a Rosa volta ao mundo no verão, abro o coração para a alegria. Meus segredos não são conhecidos de todos — mas a Rosa os conhece. Não penso em nada senão na Rosa; nada desejo senão a Rosa vermelha.

“Chegar ao Simurgh é demais para mim — o amor da Rosa basta ao rouxinol. É por mim que ela floresce... Pode o rouxinol viver uma noite sequer sem a Amada?”

A poupa gritou:

— Ó molengão, ocupado com a mera forma das coisas! Deixe os prazeres

da forma sedutora! O amor à aparência da Rosa só espetou espinhos em seu coração. É o seu amo. Por mais bela que seja a Rosa, a beleza se esvai em poucos dias. O amor a algo tão perecível só pode causar aversão ao Homem Aperfeiçoado. O sorriso da Rosa só lhe desperta o desejo para mantê-lo, descuidado, na tristeza. É ela quem se ri de você a cada primavera, e não chora — largue a Rosa e o vermelho.

Comentando esse passo, um professor observa que Attar se refere não só ao extático, que não leva o misticismo além do arroubamento, mas também ao equivalente do extático, que sente o amor freqüente e incompleto e que, conquanto profundamente movido por ele, não é tão regenerado nem alterado que o seu próprio ser sofra uma mudança: “Este é o fogo do amor que purifica, diferente onde quer que ocorra, que cauteriza a medula e incandesce o caroço. O minério separa-se da matriz, e o Homem Aperfeiçoado emerge, tão alterado, que cada aspecto de sua vida se enobrece. Ele não muda no sentido de tornar-se diferente, mas se completa, e isso faz que seja considerado poderoso pelos homens. Cada fibra foi purificada, alçada a um estado mais alto, ele vibra ao som de uma melodia mais elevada, emite uma nota mais direta, mais penetrante, atrai a afinidade no homem e na mulher, é mais amado e mais odiado; partilha de um destino, de uma porção, infinitamente confiante e reconhecido, indiferente às coisas que o abalavam enquanto andava à caça da mera sombra daquilo que é a substância, por mais sublime que possa ter sido a experiência anterior”.

Esse professor (Adil Alimi) adverte que tais noções não atrairão a todos. Serão “desacreditadas pelo materialista; atacadas pelo teólogo; desdenhadas pelo romântico; evitadas pelo superficial; rejeitadas pelo extático; bem recebidas, porém mal compreendidas, pelo teórico e pelo falso sufi”. Mas, prossegue ele, precisamos lembrar-nos *qadam ha qadam* (passo a passo): “Para você poder beber a quinta taça, precisará ter bebido as quatro primeiras, todas deliciosas”.

Ele compreende que as coisas, velhas ou novas, não têm importância. Que

as coisas aprendidas não têm valor. Que o viajante está experimentando tudo de novo. Percebe a diferença entre o tradicionalismo, por exemplo, e a realidade da qual esse tradicionalismo é um reflexo.

O quinto é o Vale da Unificação, onde o Aspirante entende que as coisas e idéias que antes lhe pareciam diferentes são, na realidade, apenas uma.

No Vale do Espanto, o viajante encontra perplexidade e também amor. Já não entende o conhecimento do modo como entendia antes, pois foi substituído por uma coisa que se chama amor.

O sétimo e último vale é o da Morte, onde o Investigador compreende o mistério, o paradoxo, compreende que uma “gota pode fundir-se num oceano e, apesar disso, continuar significativa. Ele encontrou o seu ‘lugar’”.

O pseudônimo literário de Fariduddin Attar é Attar, o Farmacêutico ou Perfumista. Ao mesmo tempo que, para muitos historiadores, ele adotou esse nome descritivo porque o pai tinha uma farmácia, quer a tradição sufista que “Attar” oculte um significado iniciatório. Se adotarmos o método comum de decifração pelo sistema de Abjad, conhecido de quase todas as pessoas que sabem ler e escrever árabe e persa, podemos substituir as letras pelos números seguintes:

$$A(y\dot{n}) = 70$$

$$Ta = 9$$

$$Ta = 9$$

$$Alif = 1$$

$$Ra = 200$$

As letras precisam ser dispostas de acordo com a ortografia semítica convencional, como acima. O *Hisah el-Jamal* (disposição comum das letras e dos números) é a forma mais simples de emprego do Abjad, usada em muitíssimos nomes poéticos. Essa disposição requer a totalização dos valores

das letras ($70 + 9 + 9 + 1 + 200$), o que dá um total de 289. A fim de fornecer uma nova raiz “escondida” de três letras, temos (novamente pelo processo comum) de redividir o total, em centenas, dezenas e unidades, assim:

$$289 = 200, 80, 9.$$

Esses três algarismos são recodificados:

$$200 = R; 80 = F; 9 = T.$$

Procuremos, agora, num dicionário, as palavras correspondentes a todas as disposições possíveis dessas três letras. Nos dicionários árabes, as palavras são sempre relacionadas de acordo com suas raízes básicas (geralmente de três letras), o que nos facilita a tarefa.

As três letras só podem ser agrupadas das maneiras seguintes: RFT, RTF, FRT, FTR, TRF e TFR.

A única raiz de três letras que diz respeito a significados de religião de vida interior ou de iniciação é a raiz FTR.

“Attar” é uma codificação do conceito de FTR, que é a mensagem acerca do ensinamento que Fariduddin Attar está transmitindo.

Attar foi um dos maiores professores sufistas. Antes de examinarmos as implicações da raiz FTR em árabe, recapitulemos suas idéias. O sufismo é um modo de pensar envolto por Attar e seus seguidores (incluindo Rumi, seu discípulo) num formato religioso. Diz respeito ao crescimento e ao tema da evolução orgânica da humanidade. Sua realização associa-se ao amanhecer depois da escuridão, ao partir do pão após o jejum, e à ação física e mental intensa, não-premeditada, por ser uma resposta a impulsos intuitivos.

A raiz FTR contém (1) associações religiosas; (2) conexões entre o cristianismo e o islamismo — já que os sufis se declaram muçulmanos mas

também cristãos esotéricos; (3) a idéia da rapidez ou da ação impremeditada; (4) a humildade; o dervixismo; (3) um robusto impacto (de idéias ou movimento, como o que se aplica nas escolas dos dervixes para treinar os sufis); (6) “a uva” — analogia poética sufista para a experiência interior; (7) alguma coisa que força a sua saída do ventre da natureza?

Todas essas idéias, contidas nas palavras árabes derivadas da raiz FTR, formam um mosaico da existência sufista. Podemos agora examinar a raiz e seu emprego:

FaTaR = cortar, dividir em dois uma coisa; descobrir; começar; criar uma coisa (Deus).

FuTR = um cogumelo (aquilo que força sua saída para cima rachando).

FaTaRa = desjejuar, quebrar o jejum.

TaFaTTaR = dividir ou fender.

‘IYD eeFiTR = a Festa da Quebra do Jejum.

FiTRAT = disposição natural; sentimento religioso; a religião do islamismo (submissão à vontade divina).

FaTIR = pão ázimo; ação impremeditada ou precipitada; pressa.

FaTIRA = bolo pequeno, chato, usado como sacramento.

FATiR = o Criador.

FuTaiyRi = homem sem valor, vazio, embotado.

FuTAR = coisa embotada, como uma espada cega.

Associa-se Attar tradicionalmente ao fato de haver sido transmitido o exercício sufista especial denominado “Alto!” — o Exercício da Pausa do Tempo. Isso ocorre quando o professor, em determinado momento, exige completa imobilidade dos estudantes. Durante essa “pausa do tempo” ele projeta sua *baraka* sobre as pessoas. Considera-se que a súbita suspensão de toda ação física deixa a consciência aberta à recepção de desenvolvimentos mentais

especiais cuja força é drenada pelo movimento muscular.

Por estranho que pareça, na lista de palavras sufistas FTR acaba dando QMM, o que, codificado novamente pela mesma notação de Abjad, produz a palavra QiFF = a Pausa Divina. Essa “Pausa” é o nome dado ao exercício do “Alto!” só levado a efeito por um professor.

O fato de a raiz FTR significar, num sentido secundário, cogumelo, dá origem a uma especulação interessante. Graças, em grande parte, à iniciativa do sr. R. Gordon Wasson, averiguou-se que nos tempos antigos havia (e ainda há, em lugares surpreendentemente numerosos) um culto extático muito difundido, baseado na ingestão de cogumelos alucinógenos.

Estará a raiz FTR ligada a um culto de cogumelos? Em determinado sentido, sim, mas não no sentido que seríamos levados a presumir imediatamente. FTR é um cogumelo, mas não um cogumelo alucinógeno. Temos duas fontes para afirmá-lo. Em primeiro lugar, a palavra árabe que indica fungo alucinógeno provém da raiz GHRB. As palavras derivadas da raiz GHRB sugerem o conhecimento da estranha influência dos fungos alucinógenos, ao passo que as palavras derivadas da raiz FTR não o sugerem:

GHaRaBa = ir embora, partir, ter um tumor nos olhos.

GHaRaB = abandonar o país natal, viver no estrangeiro.

GHuRB”an = o ocaso de uma estrela; estar ausente ou distante.

GHaRub = ser obscuro, alguma coisa não bem compreendida, tornar-se um estranho.

GHaRaB = ir para o oeste.

A-GHRaB = fazer ou dizer coisas estranhas ou imoderadas; rir-se imoderadamente; correr rapidamente; meter-se pelo país adentro.

ISTaGHRaB = encontrar uma coisa estranha, extraordinária; e também rir-se em excesso.

GHaRB = fio de uma espada; lágrimas; etc.

ESH el GHuRAB = cogumelo em forma de guarda-chuva (literalmente, “pão do corvo, do intrincado, da treva, da estranheza”).

A segunda prova interessante, que indica que os sufis usavam a raiz FTR para significar a experiência interior e não uma experiência induzida por meios químicos, está numa passagem das obras do bem-nomeado Mast Qalandar (literalmente, “dervixe embriagado”), o qual, sem dúvida alguma, faz comentários acerca da crença de que os cogumelos alucinógenos podem produzir uma experiência mística, mas afirma que isso não é verdade.

Em primeiro lugar, podemos examinar uma tradução literal do texto:

“Da difusão do fervor e da essência do sentimento religioso o Criador assim encomendou o ‘suco da uva’ para o desjejum dos Amantes (os sufis), e no pão sacramental dos semi-entendedores deixou um símbolo. E também para aprender e conhecer que o sufi iluminado está longe da brecha e da fenda da decepção que é distorção, e aproximou-se do outro sentimento extático (inicial); e estava longe de cogumelar e dos cogumelos da loucura estava longe. E o desjejuar era do desjejum das verdades que conduzem ao Caminho da integridade. Finalmente, depois da dispersão (da vinha) veio a uva e depois disso seu suco se fez vinho, e o cear (após a abstinência), o Homem Completo foi estranhamente modelado pela cimitarra embotada. Mas este pão não é feito do que eles dizem, nem debaixo da árvore. Efetivamente se descobre a Verdade da Criação, e o êxtase só pode ser conhecido nesta ocultação do pão do faminto e do sedento, O seu beber é segundo o seu comer. O Criador revela-se o Abridor”.

Este passo notável tem sido classificado de desvarios de um tresloucado. O xeque Mauji dos sufis de Azamia interpreta-o numa página do seu *Durud* (Recitais):

“Há uma certa sensação que é fervor verdadeiro e que se associa ao amor. Provém de origens antigas e é necessária ao gênero humano. Sinais dela subsistem em círculos outros que não os dos sufis, mas agora apenas de forma simbólica — como, por exemplo, eles têm a Cruz, mas nós temos Jesus. O Aspirante precisa lembrar-se de que há similitudes ilusórias de sentimentos que são como a loucura, mas não a loucura a que se refere o sufí quando fala de loucura, como a que empregou o autor para descrever-se a si mesmo (Mast Qalandar). É desta fonte, cuja origem denominamos vinho, de uma uva, de uma vinha, produto da cisão e do espalhamento, que vem a iluminação verdadeira. Depois de um período de abstinência de vinho e pão, o alheamento da ligação, essa força, que é uma forma de Abertura, acontece. Este é o nutriente que não é comida no sentido de ser uma coisa física conhecida. . .”

O passo original, escrito mais ou menos em persa literário, dá-nos uma explicação do que o “dervixe louco” tenta fazer. Ele repisa uma única raiz de palavras: FTR. Nenhuma tradução teria a mais remota possibilidade de recriar o fato poético porque, numa tradução, seria impossível conservar a raiz. Em inglês, por exemplo, visto que “*split*” (cindir), “*cake*” (bolo), “*religious experience*” (experiência religiosa), etc., têm origens diferentes, não podemos manter o sentido quase estranho de sustentar um único som.

Eis aqui um exemplo: “Ya baradar, *Fatir ast tafattari fitrat wa dhati fitrat*. . .”

Em toda a passagem, formada de cento e onze palavras, a palavra derivada da raiz triliteral FTR ocorre nada menos do que vinte e três vezes! E grande número desses empregos das palavras, conquanto não possam ser tachados de incorretos, são tão inusitados (porque existe, freqüentemente, uma palavra convencional mais adequada num contexto assim) que não há dúvida alguma de que está sendo comunicada uma mensagem no sentido de que os alucinógenos químicos derivados dos fungos ministram uma experiência inegável, porém

adulterada.

10 - Nosso mestre Jalaluddin Rumi

“É iluminado aquele cujo falar e cujo proceder são concordes, que repudia as conexões comuns do mundo.”

Dhu'l-Nun, o Egípcio

Maulana (literalmente, Nosso Mestre) Jalaluddin Rumi, que fundou a Ordem dos Dervixes Dançantes, confirma em sua carreira o dito oriental: “Gigantes vêm do Afeganistão e exercem influência sobre o mundo”. Nascido em Báctria, de família nobre, no princípio do século XIII, viveu e lecionou em Icônio (Rum), na Ásia Menor, antes do princípio do império otomano, cujo trono, segundo se diz, recusou. Suas obras, escritas em persa, são tão estimadas dos persas pelo seu conteúdo poético, literário e místico que se lhes deu o nome de “o Corão da língua péleve” — em que pese o fato de se oporem ao culto nacional dos persas, a fé xia, criticando-lhe o exclusivismo.

Os árabes e os muçulmanos indianos e paquistaneses consideram Rumi um mestre místico de primeiro plano — conquanto ele afirme serem os ensinamentos do Corão alegóricos e terem sete significados diferentes. Dificilmente se poderá calcular a extensão da influência de Rumi, embora se possa ter um vislumbre ocasional dela na literatura e no pensamento de inúmeras escolas. O próprio dr. Johnson, que nunca primou pelos pronunciamentos favoráveis, diz, a respeito de Rumi: “Ele torna facilmente compreensíveis ao Peregrino os segredos do Caminho da Unidade, e desvela os Mistérios do Caminho da Verdade Eterna”.

Sua obra já era bem conhecida menos de cem anos depois da sua morte, ocorrida em 1273, pois Chaucer faz referências a ela em alguns livros, assim

como ao material dos ensinamentos do precursor espiritual de Rumi, Attar, o Farmacêutico (1150-1229/30). Até um exame perfunctório das inúmeras menções ao material árabe encontradas em Chaucer mostra o impacto sufista da escola de literatura de Rumi. Até o emprego, por Chaucer, da frase: “Assim como os leões se acautelam quando se castiga um cachorrinho. . .” não é mais que uma estreita adaptação de *Udhrib el-kalba wa yata’ addaba el-fahdu* (“Bata no cão e verá o leão comportar-se”), frase secreta usada pelos dervixes dançantes. Sua interpretação depende de um jogo de palavras com os vocábulos “cão” e “leão”. Embora se escrevam com seus nomes, ao pronunciar a senha usam-se como homófonos. Em vez de dizer cão (*kalb*), o sufi diz coração (*qalb*) e, em lugar de leão (*fahd*), *fahid* (o negligente). A frase passa a ser, então: “Bata no coração (exercícios sufistas) e as negligentes (faculdades) se comportarão (corretamente)”.

Esta é a divisa que apresenta os movimentos de “bater no coração” estimulados pelos movimentos e concentrações dos dervixes dançantes Mevlevi.

A relação entre os *Contos de Canterbury* como alegoria do desenvolvimento interior e *A conferência dos pássaros*, de Attar, é outro item interessante. Recorda-nos o professor Skeat que, à semelhança de Attar, Chaucer tem trinta participantes na sua peregrinação. Trinta peregrinos à procura do pássaro místico, o Simurgh, é algo que tem sentido em persa, porque *si-murgh* realmente quer dizer “trinta pássaros” (1). Em inglês, todavia, a transposição é impossível. O número de peregrinos, tornado necessário em persa pelas exigências da rima, é preservado em Chaucer, sem o duplo sentido. “O conto do perdoador” ocorre em Attar; a história da pereira encontra-se no Livro IV da obra sufista, o *Mathnawi* de Rumi.

A influência de Rumi, tanto nas idéias quanto nos textos, é considerável no Ocidente. Como a maior parte da sua obra foi traduzida para idiomas ocidentais em anos mais recentes, o seu impacto tornou-se maior. Mas se ele é,

como lhe chama o professor Arberry, “o maior poeta místico na história do gênero humano”, a poesia propriamente dita, em que se expressa uma parte tão grande dos seus ensinamentos, só pode ser realmente apreciada no original persa. Os ensinamentos, contudo, e os métodos usados pelos dervixes dançantes e outras escolas, que sofreram a influência de Rumi, são menos esquivos, para os que compreendem a maneira de apresentar verdades esotéricas.

São três os documentos através dos quais a obra de Rumi pode ser estudada pelo mundo exterior. O *Mathnawi-i-Manawi* (Dísticos espirituais) é a obra-prima de Jalaluddin — seis livros de poesia e de imagens de tamanho vigor no original, que a sua recitação produz uma exaltação estranhamente complexa na consciência do ouvinte.

O autor levou quarenta e três anos escrevendo-o. Não se pode com exatidão criticar-lhe a poesia em virtude da especial complexidade de idéias, forma e apresentação. Os que só procuram nele o verso convencional, como observa o professor Nicholson, são obrigados a saltar trechos na leitura, perdendo, assim, o efeito do que é, na verdade, uma forma especial de arte, criada por Rumi com a finalidade expressa de comunicar significados que não têm paralelo verdadeiro na experiência humana comum, como ele mesmo admite. Passar por cima dessa notável realização é o mesmo que seleccionar o gosto da geléia de morango sem a geléia.

Salientando exageradamente o papel da poesia requintada no oceano do *Mathnawi*, o professor Nicholson demonstra, às vezes, preferência pelo verso formal.

“O *Mathnawi*,” diz ele (Introdução, *Seleções do divã de Shams de Tabriz*, página XXXIX), “contém uma riqueza de poesia encantadora. Mas os leitores terão de seguir o seu caminho através de apólogos, diálogos, interpretações de textos do Corão, sutilezas metafísicas e exortações morais, antes de topar com uma passagem de canto puro e requintado.”

Para o sufi, se não para mais ninguém, este livro fala de uma dimensão diferente e, apesar disso, de uma dimensão que está, de certo modo, dentro do seu eu mais profundo.

Como acontece com todas as obras sufistas, o efeito do *Mathnawi* sobre o ouvinte variará de acordo com as condições em que estiver sendo estudado. Contém piadas, fábulas, conversações, referências a professores antigos e a métodos geradores de êxtase — exemplo fenomenal do método dispersivo por meio do qual se constrói uma imagem por impacto múltiplo para infundir na mente a mensagem sufista.

Acontece com Rumi o que acontece com todos os mestres sufistas: essa mensagem é parcialmente preparada em resposta ao meio em que ele trabalha. Consta que Rumi introduziu danças e movimentos giratórios entre os discípulos em virtude do temperamento fleumático das pessoas no meio das quais se viu atirado. A chamada variação de doutrina ou de ação prescrita pelos vários professores sufistas nada mais é, na realidade, do que a aplicação dessa regra.

Em seu sistema de ensino, Rumi usava a explicação e o treinamento mental, a reflexão e a meditação, o trabalho e o jogo, a ação e a inação. Os movimentos do corpo e da mente dos dervixes dançantes, associados à música da flauta pastoril na qual eram executados, são o produto de um método especial destinado a colocar o Aspirante em afinidade com a corrente mística, a fim de ser transformado por ele. Tudo o que o homem não-convertido compreende tem um emprego e um significado dentro do contexto especial do sufismo, que pode ser invisível até ser experimentado. “A prece”, diz Rumi, “tem uma forma, um som e uma realidade física. Tudo o que tem uma palavra tem um equivalente físico. E todo pensamento tem uma ação”.

Uma das características realmente sufistas de Rumi é que, embora diga, de maneira não-comprometedora, a coisa mais impopular — que o homem comum, sejam quais forem suas consecuições formais, é imaturo em se tratando

de misticismo —, também dá azo a qualquer um, ou quase, de progredir no rumo da consumação do destino humano.

À semelhança de muitos sufis atirados numa atmosfera teológica, Rumi fala primeiro aos ouvintes de religião. Acentua ser incorreta a forma como a religião comum, emocional, é compreendida pelos grupos organizados. O Véu da Luz, barreira erguida pelo farisaísmo, é mais perigoso do que o Véu da Escuridão, produzido na mente pelo vício. A compreensão só pode chegar através do amor, e não pelo treinamento por meio de métodos organizacionais.

Para ele, os primeiros professores de religião estavam certos. Os seus sucessores, com poucas exceções, organizaram os assuntos de tal maneira que excluíram, virtualmente, a iluminação. Essa atitude requer novo enfoque dos problemas da religião. Rumi tira toda a questão do canal normal. Não está disposto a submeter o dogma ao estudo e à argumentação. A verdadeira religião, diz ele, não é a que o povo pensa que é. Por conseguinte, não há mérito no exame do dogma. Neste mundo, diz ele, as coisas que se chamam o Trono (de Deus), o Livro, os Anjos, o Dia do Juízo Final não têm equivalente. Usam-se símiles, mas estes dão, necessariamente, apenas uma idéia aproximada de algo distinto.

Na coleção dos seus ditos e ensinamentos intitulada *Nele o que há nele (Fihi Ma Fihi)*, usada como manual pelos sufistas, Rumi vai ainda mais longe. A humanidade, afirma, passa por três estágios. No primeiro, adora qualquer coisa — homem, mulher, dinheiro, filhos, céu, pedras. Depois de progredir um pouco mais, adora a Deus. Finalmente, já não diz: “Adoro a Deus”, nem: “Não adoro a Deus”. Passou para o último estágio.

A fim de chegar ao Caminho do sufi, o Aspirante precisa compreender que é, em grande parte, um feixe de condicionamentos (como hoje são chamados) — idéias fixas e preconceitos, às vezes respostas automáticas ocorridas através do treinamento de outros. O homem não é tão livre quanto se julga. Ao dar o primeiro passo, o indivíduo deixa de pensar que compreende, e

realmente compreende. Mas ensinaram ao homem que ele pode compreender tudo pelo mesmo processo, o processo da lógica. Esse ensinamento minou-o.

“Se seguir os caminhos em que foi treinado, que pode ter herdado, por nenhuma outra razão além dessa, você será ilógico.”

A compreensão da religião e do que as grandes figuras religiosas ensinaram é parte do sufismo. O sufismo usa a terminologia da religião comum, mas de um modo especial, que sempre excitou a cólera dos devotos nominais. Falando de um modo geral, cada professor religioso simboliza, para o sufi, em seu credo e de um modo especial em sua vida, um aspecto do caminho cuja totalidade é o sufismo. Jesus está dentro de você, diz Rumi; procure a sua ajuda. E não procure dentro de você, do seu Moisés, as necessidades de um faraó.

Rumi expõe o modo como diferentes caminhos religiosos estão simbolizados para o sufi quando diz que o caminho de Jesus era lutar contra a solidão e sobrepujar a sensualidade. O caminho de Maomé era viver na comunidade da humanidade comum. “Siga o caminho de Maomé”, diz ele, “mas, se não puder, siga o caminho cristão.” Rumi, aqui, não está convidando, de maneira alguma, seus ouvintes a abraçar uma ou outra religião. Está apontando para os caminhos em que o Aspirante pode realizar-se; mas realiza-se pela compreensão sufista do que são os caminhos de Jesus e Maomé.

De maneira semelhante, quando fala de Deus, o sufi não se refere à divindade no sentido em que a compreende o homem exercitado pelo teólogo. Essa divindade é aceita por alguns, os piedosos; rejeitada por outros, os ateus. Trata-se, porém, de uma rejeição ou de uma aceitação de algo apresentado por escolásticos e por sacerdotes. O Deus dos sufis não está envolvido nessa controvérsia; porque a divindade é uma questão de experiência pessoal para o sufi.

Nada disso quer dizer que o sufi tenta remover o exercício da faculdade raciocinante. Rumi explica que a razão é essencial; mas tem o seu lugar. Se

você quiser mandar fazer roupas, procurará um alfaiate. A razão lhe indicará o alfaiate que você deve procurar. Depois disso, contudo, a razão ficará à espera. Você terá de depositar plena confiança — fé — no alfaiate, certo de que ele fará o seu trabalho de forma correta. A lógica, diz o mestre, leva o paciente ao médico. Depois disso, ele fica inteiramente nas mãos do facultativo.

Mas ao materialista bem treinado, embora proclame que deseja ouvir o que o místico tem para dizer-lhe, não se pode dizer toda a verdade. Ele não acreditaria nela. A verdade não se baseia no materialismo nem tampouco na lógica. Daí que o místico trabalhe numa série de planos diferentes e o materialista apenas em um. Do contato entre eles, resultará que o sufi pode parecer até contraditório ao materialista. Se ele disse hoje alguma coisa que disse ontem de maneira diferente parecerá mentiroso. No mínimo, a situação de mal-entendido destruirá qualquer possibilidade de progresso no entendimento entre ambos.

“Aqueles que não compreendem uma coisa”, observa Rumi, “afirmam-na inútil. A mão e o instrumento são como a pederneira e o aço. Golpeia a pederneira com terra. O golpe produzirá uma centelha?” Uma das razões por que o místico não prega em público é que nem o homem religioso condicionado, nem o materialista, o compreenderão:

O falcão de um rei pousou numa ruína habitada por corujas. Estas concluíram que ele viera com o propósito de expulsá-las da sua casa e tomar posse dela. “Esta ruína pode parecer-lhes um sítio próspero. Para mim, o melhor lugar é o braço do rei”, disse o falcão. Algumas corujas gritaram:

“Não acreditem. Ele está trapaceando para roubar-nos a casa”.

O emprego de fábulas e ilustrações como esta é corrente entre os sufis; e Rumi é o melhor fabulista dentre todos os sufis.

O mestre apresenta amiúde o mesmo pensamento de muitas formas diferentes, a fim de fazê-lo penetrar na mente do discípulo. Dizem os sufis que uma idéia só entrará na mente velada (condicionada) se for expressa de modo

que possa contornar a tela dos condicionamentos. O fato de um não-sufi ter tão pouca coisa em comum com o sufi significa que aos sufis cumpre usar os elementos básicos existentes em todo ser humano e que não são destruídos de todo por nenhuma forma de condicionamento. E tais elementos são, precisamente, a base do desenvolvimento do sufi. Destes, o primeiro e permanente é o amor. O amor é o fator que levará o homem, e todo o gênero humano, à realização:

“O gênero humano tem uma carência, um desejo, e luta por realizá-lo mediante toda sorte de empreendimentos e ambições. Mas somente no amor encontra a realização”.

Mas o amor, por si mesmo, é um assunto sério, algo que caminha a par com a iluminação. Ambos crescem juntos. O fogo potencial da iluminação é poderoso demais para ser suportado de uma só vez.

“O calor de uma fornalha às vezes é tão grande que você não consegue tirar proveito do seu efeito aquecedor; ao passo que a chama mais fraca de uma lâmpada pode dar-lhe o calor de que você necessita”.

Todos nós, chegados a determinada fase de mera sofisticação pessoal, acreditamos poder encontrar sozinhos o caminho da iluminação. Isso é negado pelos sufis, que perguntam como pode alguém encontrar alguma coisa se não sabe o que é. “Todo mundo se transformou em garimpeiro”, diz Rumi, “mas o homem comum não conhece o ouro quando o vê. Se você não puder reconhecê-lo, junte-se a um conhecedor”.

Julgando estar no caminho da iluminação, o homem comum freqüentemente vê apenas um reflexo dela. A luz pode refletir-se num muro; o muro é o hospedeiro da luz. “Não se prenda ao tijolo do muro, mas procure o original eterno”.

“A água precisa de um intermediário, um vaso, entre ela e o lume para ser corretamente aquecida”.

Como encontrará o Aspirante a empreitada de encontrar o caminho certo?

Em primeiro lugar, não deve abandonar o trabalho nem deixar de viver no mundo. Não desista de trabalhar, recomenda Rumi; na verdade, “o tesouro que você procura deriva disso”. Essa é uma das razões por que todos os sufis precisam ter uma vocação construtiva. O trabalho, porém, não é apenas o labor costumeiro, nem mesmo a criatividade socialmente aceitável. Inclui a labuta consigo mesmo, a alquimia mediante a qual o homem se aperfeiçoa: “A lã, mercê da presença de um homem de conhecimento, transforma-se em tapete. A terra converte-se em palácio. A presença do homem espiritual cria uma transformação similar”.

O homem sábio é inicialmente o guia do Aspirante. O mais cedo possível, o professor dispensa o discípulo, que passa a ser seu próprio mestre na continuação do trabalho consigo mesmo. No sufismo, como em toda parte, os falsos mestres não têm sido escassos. De modo que os sufis se encontraram numa situação estranha: enquanto o falso professor parece autêntico (porque se esforça seriamente por parecer o que os discípulos querem que ele seja), o verdadeiro sufi nem sempre se parece com a idéia que o Aspirante inexperiente e não-discriminante faz de um sufi.

Adverte Rumi:

“Não julgue o sufi pelas aparências, meu amigo. Até quando, como criança, você continuará preferindo somente nozes e passas?”

O falso professor dará grande atenção às aparências e saberá fazer o Aspirante julgá-lo um grande homem, que o compreende, que tem grandes segredos a revelar. O sufi tem segredos, mas precisa fazê-los desenvolver-se dentro do discípulo. O sufismo é uma coisa que acontece a uma pessoa, não uma coisa dada a ela. O falso professor manterá seus seguidores em torno de si o tempo todo, não lhes dirá que estão recebendo um adestramento que acabará o mais cedo possível, de modo que eles mesmos possam saborear o próprio desenvolvimento e prosseguir como pessoas realizadas.

Rumi exorta o escolástico, o teólogo e o seguidor do falso professor:

“Quando deixarão de adorar e amar o cântaro? Quando começarão a olhar para a água?” Externas são as coisas pelas quais as pessoas costumam formar opiniões. “Conheçam a diferença entre a cor do vinho e a cor do vidro”.

O sufi precisa seguir todas as rotinas do auto-desenvolvimento; de outro modo, a simples concentração numa delas provocará o desequilíbrio, que conduz à perda. A velocidade do desenvolvimento de pessoas diferentes varia. Algumas, diz Rumi, compreendem tudo pela simples leitura de uma linha. Outras, que estiveram realmente presentes a um acontecimento, sabem tudo a respeito dele. A capacidade de compreensão desenvolve-se com o progresso espiritual do indivíduo.

As meditações de Rumi incluem algumas idéias notáveis, detinadas a levar o Aspirante a compreender que está temporariamente fora de contato com a realidade completa, ainda que a vida comum pareça ser a totalidade da própria realidade. O que vemos, sentimos e experimentamos na vida comum, não realizada, de acordo com o pensamento sufista, apenas parte do grande todo. Há dimensões que só conseguimos alcançar com esforço. Como a porção submersa do *iceberg*, elas estão lá, embora despercebidas nas condições comuns. Também como o *iceberg*, são muito maiores do que poderíamos inferir de um estudo superficial.

Rumi emprega diversas analogias para explicá-lo. Uma das mais impressionantes é a sua teoria da ação. Existe, diz ele, uma coisa que é a ação abrangente, e existe também a ação individual. No mundo comum dos sentidos, estamos acostumados a ver apenas a ação individual. Suponhamos que certo número de pessoas esteja fazendo uma tenda. Algumas costuram, outras preparam as cordas, outras tecem. Todas estão tomando parte na ação coletiva, ainda que cada qual esteja absorpta em sua ação individual. Se estivermos pensando na feitura da tenda, o importante é a ação coletiva do grupo inteiro.

Em certas direções, diz o sufi, a vida precisa ser encarada, ao mesmo tempo, como um todo e também individualmente. Esse afinar-se com o plano

todo, a ação abrangente da vida, é essencial à iluminação.

Pouco a pouco, à proporção que suas experiências aumentam, o sufi principia a reformar seu pensamento ao longo dessas linhas. Antes de ter uma experiência real de misticismo, ele ou era um escarnecedor, descompromissado, ou tinha uma idéia completamente ilusória da experiência e, sobretudo, do professor e do caminho. Rumi lhe ministra meditações destinadas a superar o superdesenvolvimento de certas idéias, correntes entre os não-instruídos. O homem espera que lhe dêem uma chave de ouro. Mas alguns se desenvolvem mais depressa do que os outros. O homem que viaja através da escuridão ainda está viajando. O discípulo aprende quando não sabe que está aprendendo e, em resultado disso, pode impacientar-se. No inverno, recorda-lhe Rumi, a árvore armazena alimento. As pessoas podem pensar que ela está ociosa, porque nada vêem acontecer. Na primavera, porém, avistam os renovos. Agora, pensam, ela está trabalhando. Há um tempo para armazenar assim como há um tempo para liberar. Isto nos traz de volta ao ensino: “A iluminação precisa vir pouco a pouco — para não nos angustiar”.

Os instrumentos da escolástica, parcamente utilizados pelos sufis, estão sendo substituídos pelo treinamento esotérico, que tem de ser feito de acordo com a capacidade do estudante. Os instrumentos do ourives, observa o nosso professor, nas mãos do sapateiro são como sementes semeadas na areia. E os instrumentos do remendão nas mãos do lavrador são como palha oferecida a um cachorro, ou ossos oferecidos a um burro.

A atitude para com as convenções comuns da vida passa por um exame. A questão dos anseios interiores da humanidade é vista, não como necessidade freudiana, mas como instrumento natural, inerente à mente, a fim de permitir-lhe chegar à verdade. As pessoas, ensina Rumi, não sabem o que querem. O seu anseio interior se expressa numa centena de desejos que, pensam elas, são as suas necessidades. Mas a experiência mostra que não são estes seus desejos verdadeiros. Pois ainda que se atinjam tais objetivos, o anseio não se aplaca.

Rumi teria visto Freud como alguém obsedado por uma das manifestações secundárias do grande anseio, e não como alguém que lhe tivesse descoberto a base.

Ainda uma vez, certas pessoas que parecem más aos olhos de alguém podem, não obstante, parecer boas a outro indivíduo. Isso acontece porque na mente do primeiro há uma idéia de desacordo e na do outro, um conceito de bondade. “O peixe e o anzol estão ambos presentes ao mesmo tempo”.

O sufi está aprendendo a conhecer o poder do alheamento, que será seguido pelo poder de experimentar o que ele excogita, e não apenas contempla. A fim de fazer isso, recebe instruções do professor para meditar sobre o tema de Rumi: “O homem saciado e o homem faminto não vêem a mesma coisa quando olham para um pão”.

Se uma pessoa estiver tão destreinada que sofra a influência dos próprios preconceitos, não pode esperar fazer grandes progressos. Rumi concentra-se no controle do desenvolvimento; controle através da experiência, e não através da simples teoria do que é bom ou mau, certo ou errado. Isso pertence à categoria das palavras: “As palavras, em si mesmas, não têm importância. Você trata bem um visitante, e diz-lhe palavras amáveis. Ele se sente feliz. Mas se você dirigir a outro homem palavras injuriosas, ele se sentirá magoado. Poderão palavras *significar* realmente felicidade ou tristeza? São fatores secundários, não são fatores reais. Abalam pessoas fracas”.

O aprendiz de sufi desenvolve, graças aos seus exercícios, uma nova maneira de ver as coisas. Também age e reage, em dada situação, de maneira diferente daquela como agiria e reagiria em outra situação. Compreende o significado mais profundo de recomendações como esta: “Pegue a pérola, não a ostra. Você não encontrará uma pérola em cada ostra. A montanha é muitas vezes maior do que o rubi”.

O que parece quase corriqueiro para o homem comum, transmitido talvez como um adágio sábio, torna-se intensamente significativo para o sufi, que, em

seu íntimo, faz contato com algo que denomina “o outro” — o fator subjacente que está procurando. O que pode parecer uma pedra ao homem comum, continua Jalaluddin, desenvolvendo ainda mais o tema, é uma pérola aos olhos do Conhecedor.

Ora, a natureza esquiva da experiência espiritual é vista de relance pelo Aspirante. Se for um trabalhador criativo, ele entrará às vezes em cena, quando a inspiração o visitar, mas em outras não. Se estiver sujeito à experiência extática, descobrirá que o sentido alegre e significativo da plenitude é transitório e que não lhe é dado controlá-lo. O segredo se protege: “Concentre-se na espiritualidade como você quiser — ela o evitará se você não for digno. Escreva sobre ela, enalteça-a, comente-a — ela se recusará a beneficiá-lo; baterá as asas. Mas se notar sua concentração, poderá vir pousar-lhe na mão, como um pássaro ensinado. A semelhança do pavão, ela não pousará num lugar indigno”.

Só depois de haver transposto essa fase do desenvolvimento, poderá o sufi comunicar alguma coisa do caminho a outros. Se tentar fazê-lo antes disso, “ele fugirá”.

Aqui também é essencial um equilíbrio delicado entre extremos, pois, a não ser assim, todo o esforço poderá baldar-se. A sua mente, observa Rumi, é uma rede delicada. Precisar-se-á ser ajustada para apanhar a presa. Se ocorrer algum desastre, a rede se romperá. Se se romper, tornar-se-á inútil. Tanto o amor em demasia quanto a oposição em demasia poderão romper a rede. “Não pratique uma coisa. nem outra”.

Os cinco sentidos interiores começam a funcionar quando desperta a vida interior do indivíduo. O alimento de que fala Rumi, que não é um alimento palpável, começa a exercer um efeito nutritivo. Os sentidos interiores semelham, de certo modo, os físicos, mas “estes são para aqueles o que o cobre é para o ouro”.

Assim como varia a capacidade de todos os indivíduos, os sufis nessa fase

se desenvolvem de certas maneiras e não de outras. É habitual o desenvolvimento concorrente e harmonioso de certo número de faculdades interiores e capacidades especiais. Podem ocorrer mudanças de estados de espírito, mas estas não são como as mudanças de estados de espírito experimentadas pelas pessoas não-desenvolvidas. O estado de espírito passa a fazer parte da personalidade verdadeira, e a crueza de estados de espírito comuns é substituída pela alternância e interação de estados de espírito mais elevados, dos quais os inferiores são considerados reflexos.

A concepção sufista da sabedoria e da ignorância sofre uma mudança. E o que diz Rumi, da seguinte maneira: “Se um homem fosse inteiramente sábio e não tivesse ignorância, seria destruído por isso. Por conseguinte, a ignorância é louvável, porque significa existência continuada. A ignorância colabora com a sabedoria no sentido da alternância, como a noite e o dia se completam”.

O trabalho conjunto de coisas opostas é outro tema significativo do sufismo. Quando se conciliam opostos aparentes, a individualidade não só se completa, mas também transcende os limites da humanidade comum, tais como os compreendemos. O indivíduo se torna, tanto quanto podemos afirmá-lo, imensamente poderoso. O que isso significa, e como acontece, são assuntos de experiência pessoal fora do terreno da palavra escrita. Em outro passo, referindo-se às palavras escritas, Rumi nos recorda: “O livro dos sufis não é a escuridão das letras. É a alvura de um coração puro”.

Agora o sufi atinge intuições associadas ao desenvolvimento de uma intuição infalível. A sua consciência do conhecimento é tal que ele pode, lendo um livro, separar com frequência o fato da ficção, a verdadeira intenção do autor de outros elementos. Os imitadores que se proclamam sufis estão especialmente ameaçados por essa faculdade pois o sufi é capaz de ver através deles. Entretanto, o seu senso de equilíbrio mostra-lhe até onde o imitador pode ser valioso para a causa do sufismo. Rumi tece comentários sobre essa função no *Mathnawi*, e seu ensinamento é fielmente transmitido por professores

sufistas, ao constatarem que o estudante alcançou essa fase: “O imitador é como um canal. Ele mesmo não bebe, mas carrega água para o sedento”.

À medida que progride no caminho, o sufi lhe compreende a imensa complexidade e até os perigos, se não for palmilhado de acordo com o método desenvolvido através dos séculos. Utilizando-se de uma fábula, o *Mathnawi* registra essa fase das experiências. Um leão entrou num estábulo, comeu um boi que ali encontrou e sentou-se no lugar dele. O estábulo estava escuro, e o dono do boi entrou e pôs-se a procurar, tateando, o seu animal. Suas mãos passaram pelo corpo do leão. E o leão disse: “Se houvesse alguma claridade, ele morreria de medo. Ele só me acaricia dessa maneira porque me toma por um boi”. Lido como uma história comum, esse vívido esquete poderia ser considerado como simples versão da frase: Os tolos correm para onde os anjos temem pisar.

A compreensão de significados verdadeiros por trás de eventos mundanamente inexplicáveis é outra consequência do desenvolvimento sufista. Por que, por exemplo, certa fase do estudo místico leva uma pessoa mais longe do que outra, ainda que ela esteja cumprindo aproximadamente a mesma rotina? Rumi ilustra a experimentação de uma dimensão especial da vida que esconde o funcionamento completo da realidade, dando-nos uma visão insatisfatória do todo. Dois mendigos, diz ele, chegaram à porta de uma casa. Um deles, imediatamente atendido, recebeu um pedaço de pão e foi embora. O segundo ficou à espera do seu bocado. Por quê? O primeiro mendigo não era muito querido; deram-lhe um pão amanhecido. O segundo ficou esperando que tirassem do forno um pão novo para ele. Essa história ilustra um tema que recorre com frequência no ensinamento sufista — existe, não raro, num acontecimento, um elemento que não conhecemos. Entretanto, baseamos nossas opiniões em material incompleto. Não admira que o não-iniciado desenvolva e transmita uma “tendência” autoperpetuante.

“Você pertence”, canta Rumi num verso, “ao mundo da dimensão. Mas

você vem da não-dimensão. Feche a primeira ‘loja’, abra a segunda.”

Toda a vida e toda a criação são vistas de forma nova e abrangente. O trabalhador, para usarmos as imagens do *Mathnawi*, “está escondido na oficina de trabalho”, escondido pelo trabalho, o qual, por assim dizer, teceu uma teia sobre ele. A oficina é o lugar da visão. O exterior é o lugar da escuridão.

A posição de sufi como pessoa de maior introvisão em assuntos do mundo e do todo, em contraposição à parte, lhe confere tremenda possibilidade de poder. Mas ele só pode exercê-la associado ao resto da criação — primeiro aos demais sufis, depois à humanidade, finalmente a toda a criação. Os seus poderes e o seu próprio ser estão ligados a uma nova série de relações. As pessoas o procuram, e ele compreende que até os escarnecedores o procuram, muito possivelmente, para aprender e não para pelejar com ele. Encara grande número de acontecimentos como uma espécie de pergunta e resposta. Considera a visita a um sábio uma abordagem: “Ensine-me”. A fome pode ser uma busca, uma pergunta: “Mande comida”. A abstinência da comida é uma resposta, uma resposta negativa. E, como conclui Rumi esse trecho, a resposta à existência de um tolo é o silêncio.

Ele é capaz de comunicar parte da sua experiência mística a outros, a alguns discípulos que o procuram e que estão adaptados, por suas experiências passadas, a esse tipo de desenvolvimento. Isso se faz, às vezes, por exercícios de concentração mútua (*tajalli*), e sua prática pode redundar na verdadeira experiência mística. “A princípio”, contou Rumi aos discípulos, “a iluminação nos vem dos Adeptos. Isso é imitação. Mas, quando vem com frequência, é a experiência da verdade.” O sufi parece, amiúde, durante muitos estádios da busca, não dar atenção aos sentimentos alheios, ou então, não estar acompanhando o passo da sociedade. Isso acontece porque ele vislumbrou o verdadeiro caráter da situação por trás da situação aparente, visível apenas parcialmente para os outros. Ele age da melhor maneira possível, embora nem sempre saiba por que disse ou fez determinada coisa.

Em *Fihi Ma Fihi*, Jalaluddin dá uma ilustração precisa dessa situação. Um bêbedo viu passar por ele um rei montado num cavalo muito apreciado, e fez um comentário pouco lisonjeiro sobre o cavalo. O rei ficou zangado e, mais tarde, mandou chamá-lo à sua presença. “Na ocasião”, explicou o homem, “um bêbedo estava de pé naquele eirado. Eu não sou ele, pois ele se foi.” O rei agradou-se da resposta e recompensou-o. O bêbedo é o sufi, assim como é o homem sóbrio. Em seu estado de associação com a verdadeira realidade, o sufi agiu de certo modo. Em razão disso, foi recompensado. Ele também exercera uma função ao explicar ao rei que as pessoas nem sempre são responsáveis pelos seus atos. E, além disso, dera ao rei a oportunidade de praticar uma boa ação.

Nenhuma uva madura volta a ser verde, e a evolução humana não pode ser detida. Mas pode ser dirigida; e também pode sofrer a interferência dos que não sabem o que é a verdadeira intuição. Dessa maneira, os ensinamentos dos sufis são distorcidos; e assim também é tratado o Adepto que se arrisca a ser visto demasiado abertamente pelo profano. Quanto a pregar coisas sufistas aos de fora, Rumi, como outros professores sufistas, está sempre preparado para fazer um convite geral:

“Enquanto a lâmpada interior das jóias ainda está acesa,
apresse-se a aparar-lhe a mecha e a provê-la de óleo”.

Mas ele concorda com os professores que se recusam a discutir o culto com toda a gente: “Convoquem-se cavalos para um lugar em que não se encontra capim; e eles o contestarão” — seja lá o que for.

Os sufis se opõem aos intelectuais puros e aos filósofos escolásticos, em parte por acreditarem que um adestramento da mente na reflexão obsessiva e unidirecional é ruim para aquela mente e para todas as outras também. Da mesma forma, os que pensam que só a intuição ou o ascetismo têm importância

são vigorosamente combatidos pelo ensinamento sufista. Rumi insiste no equilíbrio de todas as faculdades.

A união entre a mente e a intuição, que produz a iluminação e o desenvolvimento procurados pelos sufis, baseia-se no amor, sempre no amor — esse tema insistente de Rumi em parte alguma está mais bem expresso do que nos seus escritos, excetuando-se o interior das paredes reais de uma escola sufista. Assim como o intelectualismo trabalha com materiais palpáveis, o sufismo trabalha, ao mesmo tempo, com materiais perceptíveis e interiores. Onde a ciência e o escolasticismo estreitam sempre sua esfera de ação para abranger áreas de estudo cada vez menores, o sufismo continua a abarcar toda e qualquer prova da grande verdade fundamental, onde quer que ela seja encontrada.

Esse poder de assimilação e essa capacidade de invocar o simbolismo, a história e o pensamento da corrente sufista subterrânea proporcionaram aos comentadores superficiais (até no Oriente) grande excitação e novos passatempos. Eles vão buscar as origens de uma história na Índia, de uma idéia na Grécia, de um exercício entre os xamãs. Trazem de volta, deliciados, esses elementos às suas escrivatinhas para, finalmente, fornecer munição à luta em que os seus adversários são eles mesmos. A atmosfera única das escolas sufistas encontra-se no *Mathnawi* e no *Fihi Ma Fihi*. Muitos partidários da exterioridade, porém, consideram-nos confusos, caóticos e mal escritos.

É verdade que ambos os livros são guias parciais, que têm de ser usados em conjunção com o ensino e a prática sufistas reais — trabalho, pensamento, vida e arte. Mas até um comentador que aceitou a realidade dessa atmosfera como coisa deliberadamente criada, e lhe repetiu o relato sufista impresso, num contato pessoal, mostrou-se perplexo com a coisa toda. Não obstante, é preciso dizer que ele se considerava um sufi, conquanto não admitido por nenhum método sufista. Sob a influência de tais homens, o estudo ocidental do sufismo, agora em período de tremenda ascensão, tornou-se um pouco mais sufista,

embora ainda tenha muito chão pela frente. O “sufi intelectual” é a última novidade no Ocidente.

O sufismo, naturalmente, possui uma terminologia técnica própria, e os versos de Rumi estão cheios de variedades familiares e especiais de termos introdutórios. Ele descreve, por exemplo, em seu terceiro grande livro, *O divã de Shams de Tabriz*, alguns conceitos da mente e das atividades projetados num encontro secreto de dervixes. Expressos em versos rapsódicos, os ensinamentos do sufi, “em pensamento e ação”, são transmitidos por um método especialmente inventado para a sua projeção:

“Junte-se à comunidade, seja como ela, contemple assim a alegria da vida real. Siga ao longo da rua arruinada, e veja os tresloucados (donos das casas arruinadas). Beba a taça do sentimento, para não sentir vergonha (consciência de si mesmo). Feche os dois olhos da cabeça, para poder ver com o olho interior. Se procura um abraço, abra os dois braços do seu eu. Quebre o ídolo de barro a fim de ver a face dos ídolos. Por que aceitar um dote tão grande por uma frágil megera e, por três pães, a servidão militar?

O Amigo regressa à noite; hoje à noite não beba nem um gole — feche a boca para a comida, a fim de ganhar a comida da boca. Na assembléia do bondoso Escanção, mova-se em círculo — entre para o Círculo. Por quanto tempo circulará (em torno dele)? Eis aqui uma oferta — deixe uma vida, ganhe a bondade do Pastor... Abstenha-se de pensar a não ser no criador do pensamento — o pensamento da vida é melhor do que o pensamento de pão. Na amplitude da terra de Deus, por que você adormeceu numa prisão? Abandone os pensamentos complicados — a fim de ver a resposta oculta. Cale as suas palavras, para obter as palavras eternas. Deixe para trás a vida e o mundo, a fim de ver a Vida do Mundo”.

Conquanto não se possa analisar a realidade do ser sufista pelos critérios

mais limitados do pensamento discursivo, este poema pode ser visto como uma reunião dos fatores salientes do método de Rumi, que especifica uma comunidade, dedicada a perceber a realidade, da qual a realidade aparente é apenas um substituto. A cognição surge através do contato com outros, pelo empenho numa atividade de grupo, bem como na atividade e rio pensamento pessoais. O que é realmente fundamental só vem depois de certos modelos de pensamento terem sido reduzidos à sua perspectiva correta. O Aspirante precisa “abrir os braços” para um abraço, e não esperar receber alguma coisa enquanto o aguarda, passivo. A “frágil megera” é toda a coleção de experiências mundanas, reflexos de uma realidade final que escassamente admite comparação com o que parece ser a verdade. Pelos “três pães” da vida comum, as pessoas vendem a sua potencialidade.

O Amigo vem à noite — isto é, quando as coisas estão imóveis e o indivíduo não está drogado pelo pensamento automático. A comida que é um nutrimento especial do sufi não é a comida comum; mas é uma parte essencial do consumo humano. A humanidade descreve círculos à volta da realidade, num sistema que não é o verdadeiro. Ela precisa entrar no círculo em vez de seguir-lhe o perímetro. A relação entre a percepção real e o que julgamos ser a percepção é a relação que existe entre cem vidas e uma vida. Certas características da vida que conhecemos — as predatórias e as egoístas, as muitas outras que constituem barreiras para o progresso — precisam ser sobrepujadas por fatores benignos.

O método é o pensamento, não o modelo de pensar. Faz-se mister que o pensamento abranja toda a vida e não pequenos aspectos dela. O homem é como alguém que, podendo atravessar a terra, adormeceu numa prisão. As complicações do intelectualismo mal colocado ocultam a verdade. O silêncio é um prelúdio da fala, da fala real. A vida interior do mundo obtém-se deixando de lado a fragmentação implícita na “vida” e no “mundo”.

Quando morreu, em 1273, Rumi deixou o filho, Bahaudin, encarregado de

prosseguir na direção da Ordem Mevlevi. Cercado, em vida, por pessoas de todos os credos, foi acompanhado, em seu enterro, por pessoas de todos os tipos.

Perguntou-se a um cristão por que chorava tão amargamente pela morte do professor muçulmano. Na resposta se encontra a idéia sufista da recorrência do ensino e da transmissão da atividade espiritual:

“Para nós ele é o Moisés, o Davi, o Jesus do século. Somos todos seus seguidores e discípulos”.

A vida de Rumi nos mostra a mistura do saber transmitido e da iluminação pessoal, central para o sufismo. Sua família descendia de Abu Bakr, o Companheiro de Maomé, e seu pai tinha laços de parentesco com o rei Khwarizm Xá. Jalaluddin nasceu em Balkh, centro de ensino antigo, no ano de 1207, e, consoante a lenda, os místicos sufistas profetizaram-lhe um grande futuro. Sob a influência de escolásticos poderosos, o rei de Balkh voltou-se contra os sufistas e sobretudo contra o seu parente, o pai do nosso Rumi. Um mestre sufista foi afogado no Oxus por ordem do xá. A perseguição pressagiou a invasão dos mongóis, durante a qual Najmuddin (o Maior), líder sufista, fundador da Ordem Kubravi, intimamente associada ao desenvolvimento de Rumi, foi morto no campo de batalha.

A virtual destruição da Ásia Central pelas forças de Gêngis Khan provocou a dispersão dos sufistas turquestanos. O pai de Rumi fugiu com o filho para Nishapur, onde se encontraram com outro grande professor da mesma corrente sufista, o poeta Attar, que abençoou a criança e “espiritualizou-a” com a *baraka* sufista, dando-lhe de presente um exemplar do seu *Asrarnama* (“livro de segredos”), escrito em versos.

Segundo a tradição sufista, tendo sido o potencial espiritual do jovem Jalaluddin reconhecido pelos mestres contemporâneos, o zelo pela sua proteção e desenvolvimento passou a ser o motivo das viagens do grupo dos refugiados, que deixaram Nishapur com as palavras do santo Attar nos ouvidos: “Este

menino acenderá o fogo da exaltação divina no mundo”. A cidade não era segura. Attar, como Najmuddin, esperava a sua vez de ocupar um túmulo de mártir, o que lhe foi concedido pelos mongóis, pouco depois.

O grupo sufista, com o seu líder novato, alcançou Bagdá, onde teve notícia da completa destruição de Balkh e da chacina dos habitantes. Durante alguns anos o grupo errou, realizou a peregrinação a Meca, voltou pelo norte à Síria e à Ásia Menor, visitou centros sufistas.

A Ásia Central estava caindo aos pedaços sob os golpes impiedosos dos mongóis, e a civilização islâmica, depois de menos de seiscentos anos de vida, parecia em vias de extinguir-se.

O pai de Rumi instalou-se, finalmente, não longe de Konia, que está associada ao nome de São Paulo. Encontrava-se a cidade, naquele tempo, nas mãos dos monarcas seljúcidas, e o rei convidou Jalaluddin a fixar-se ali. Ele aceitou um cargo de professor e continuou a instruir o filho nos mistérios sufistas.

Jalaluddin também estabeleceu contato com o Maior dos Mestres, o poeta e professor Ibn El-Arabi, da Espanha, que se achava em Bagdá nessa ocasião. Fez-se o contato através de Burhanudin, um dos professores de Rumi, que chegara às regiões dos seljúcidas e encontrara o pai de Rumi já falecido. Substituindo-o como mentor do filho, levou-o para Alepo e Damasco.

Rumi tinha quase quarenta anos quando deu início aos seus ensinamentos místicos semipúblicos (2). O misterioso dervixe “Sol da Fé de Tabriz” incitou-o a produzir grande quantidade da sua mais bela poesia e a expressar seus ensinamentos de um modo e de uma forma que eles conservariam durante toda a existência da Ordem Mevlevi. Realizado o seu trabalho, depois de quase três anos, o dervixe sumiu e nunca mais se soube dele.

Esse “emissário do mundo desconhecido” foi equiparado pelo filho de Rumi ao misterioso Khidr, guia e padroeiro dos sufistas, que aparece e logo desaparece, após transmitir sua mensagem.

Foi durante esse tempo que Rumi se tornou poeta, se bem que para ele, reconhecidamente um dos maiores poetas da Pérsia, a poesia fosse apenas um produto secundário. Não a considerava mais do que um reflexo da enorme realidade interior que era a verdade, e a que dá o nome de amor. O maior amor, como ele diz, é silencioso e não pode ser expresso por palavras. Conquanto a sua poesia devesse abalar a mente dos homens de um modo que só se pode chamar de mágico, ela nunca o arrebatou a ponto de levá-lo a identificá-la com o ser muito maior de que ela era uma expressão menor. Ao mesmo tempo, reconheceu-a como algo que poderia formar uma ponte entre o que “realmente sentia” e o que poderia fazer pelos outros.

Adotando os métodos sufistas de colocar uma coisa em perspectiva, arriscando-se até a demolir as idéias mais caras, ele mesmo assume o papel de crítico da poesia. As pessoas procuram-no, diz, e ele as ama. Querendo dar-lhes algo para compreender, dá-lhes poesia. Mas a poesia destina-se a elas, não a ele, por maior poeta que seja. — “Qual é, afinal de contas, meu interesse pela poesia?” A fim de inculcar com esforço a mensagem, como só um poeta com a maior reputação contemporânea se atreveria a fazer, afirma, categórico, que, em confronto com a verdadeira realidade, não tem tempo para a poesia. Essa é a única nutrição, diz ele, que os seus visitantes podem aceitar, “de sorte que, como bom hospedeiro, ele a fornece”.

O sufi nunca deve permitir que alguma coisa se coloque, qual barreira, entre o que ele está ensinando e os que estão aprendendo. Daí a insistência de Rumi no papel subsidiário da poesia, na perspectiva da verdadeira busca. O que tinha para comunicar estava além da poesia. Para um espírito condicionado à crença de que não há nada mais sublime do que a expressão poética, uma noção dessa natureza pode produzir um choque. E é precisamente essa aplicação de impacto que se faz necessária à causa sufista, no libertar a mente do apego a fenômenos secundários, a “ídolos”.

Rumi, o herdeiro da cadeira do pai, projetava agora seus ensinamentos

através de canais artísticos. A música, a dança e a poesia eram cultivadas e usadas nos encontros dos dervixes. Alternando-se com eles, havia exercícios mentais e físicos destinados a abrir a mente ao reconhecimento do seu potencial maior, graças ao tema da harmonia. Poder-se-ia descrever o que Rumi praticava como o desenvolvimento harmonioso por intermédio da harmonia.

Estudando-lhe os ensinamentos que podiam analisar de fora, muitos observadores estrangeiros têm ficado atônitos com Rumi. Um deles se refere à sua “opinião, muito pouco oriental, de que a mulher não é um mero joguete, mas um raio da divindade”.

Um poema de Rumi, publicado em *O divã de Shams de Tabriz*, provocou certa confusão entre os literalistas. Parece referir-se ao exame, feito por Rumi, de todas as formas existentes de religião, velhas e novas, e à sua conclusão de que a verdade essencial jaz na consciência interior do próprio homem, e não em organizações externas. Isto será verdade se compreendermos, de acordo com a crença sufista, que o “exame” desses credos se faz de modo especial. O sufi não se obriga a viajar, literalmente, de um país para outro, procurando religiões para estudar e tirando delas o que pode. Tampouco lê livros de teologia e exegese, a fim de cotejar umas com as outras. Sua “jornada” e seu “exame” de outras idéias ocorrem dentro dele, porque o sufi acredita possuir, como qualquer pessoa experimentada em outra coisa, um sentido interior com o qual pode medir a realidade dos sistemas religiosos. Para sermos mais específicos, pareceria tolamente incômodo abordar um tema metafísico pelos métodos comuns de investigação. Quem lhe perguntasse: “Leu o livro sobre tal e tal assunto de autoria de tal e tal pessoa?” estaria utilizando a abordagem errada. O importante para o sufi não é o livro, não é o autor, mas a realidade do que o livro e o homem significam. Para avaliar uma pessoa ou seus ensinamentos, o sufi só necessita de uma amostra. Mas essa amostra tem de ser exata. Em outras palavras, é preciso que ele se coloque em relação com o fator

essencial do ensinamento em apreço. Um discípulo, por exemplo, que não compreenda perfeitamente o sistema que está seguindo não pode transmitir ao sufi o bastante desse sistema para permitir-lhe fazer uma avaliação.

Este é o poema em que Rumi confessa haver logrado a relação com as várias fés, e sua reação a elas:

“Examinei a Cruz e os cristãos, do princípio ao fim. Ele não estava na Cruz. Fui ao templo hindu, ao antigo pagode. Em nenhum havia qualquer sinal dele. Subi aos cumes de Herat e de Kandahar. Olhei. Ele não estava no cume nem no planalto. Resoluto, ascendi ao topo da montanha de Kaf. Lá só havia o lugar do pássaro ‘Anqa. Fui à Caaba. Não o vi lá. Indaguei do seu estado a Ibn Sina; ele estava além dos limites do filósofo Avicena. . . Contemplei meu próprio coração. E nesse lugar o vi. Não estava em nenhum outro. . .”

Este “ele” (que, no original, tanto pode ser ele quanto ela) é a verdadeira realidade. O sufi é eterno, e seu emprego de palavras como “embriaguez”, “uva” ou “coração” é necessário mas, em última análise, tão preciso quanto uma paródia. Como diz o próprio Rumi:

“Antes que houvesse no mundo o jardim, a vinha ou a uva
Nossa alma se embriagara de vinho imortal”.

O sufi pode ser compelido a usar símiles tirados do mundo familiar num estágio inicial de transmissão, mas Rumi segue com muito rigor a fórmula sufista normal. As muletas precisam ser removidas para que o paciente possa andar sozinho. O valor do modo de expressão de Rumi, para o estudante, é o fato de ser ele muito mais claro do que a maior parte do material disponível fora das escolas sufistas. Se certas ordens externas caíram no hábito de condicionar literalmente seus seguidores a estímulos reiterativos, marcando

passo em determinada fase do desenvolvimento e conservando o apego dos discípulos às “muletas”, a culpa não é de Jalaluddin Rumi.

Notas:

(1) *Ver a nota “Simurgh”.*

(2) *Seu pseudônimo, Rumi, foi escolhido porque a soma das letras dá 256, que, por sua vez, se transcreve com as três letras NUR. “Nur” é a palavra persa e árabe que designa “luz”.*

11 - Ibn El-Arabi: o Maior dos Xeques

*“Ao pecador e ao viciado,
posso parecer mau. Mas para
o bom — benéfico sou.”*

Mirza Khan, Ansari

Uma das mais profundas influências metafísicas tanto sobre o mundo muçulmano quanto sobre o mundo cristão é a de Ibn El-Arabi, o sufi, denominado em árabe “o Maior dos Mestres”, descendente de Hatim El-Tai, até hoje famoso entre os árabes como o homem mais generoso que já viveu e mencionado no *Rubaiyat* de FitzGerald — “Deixem Hatim Tai gritar ‘Ceia!’: Não lhe dêem atenção!”

Fazia mais de quatrocentos anos que a Espanha era um país árabe quando, em 1164, nasceu Ibn El-Arabi, o murciano. Entre seus nomes figura o de “o Andaluz”. Foi, indubitavelmente, um dos maiores espanhóis que já viveram.

Acredita-se comumente não haver maior poesia de amor do que a sua; nem houve jamais um sufi que impressionasse tão profundamente os teólogos ortodoxos com o sentido interior de sua vida e de sua obra.

A base sufista, de acordo com os biógrafos, foi-lhe dada pelo contato de seu pai com o grande Abdul-Qadir Jilani' (1), Sultão dos Amigos (1077-1166). Diz-se que o próprio Ibn El-Arabi nasceu em resultado da influência espiritual de Abdul-Qadir, o qual predisse que ele seria uma pessoa de talentos notáveis.

O pai estava decidido a dar-lhe a melhor educação possível, possibilidade que a Espanha Sarracena oferecia, na ocasião, num grau quase desconhecido em qualquer outro lugar. Indo para Lisboa, estudou direito e teologia islâmica. Em seguida, ainda menino, foi para Sevilha, onde aprendeu o Corão e as tradições com os maiores eruditos do tempo. Em Córdoba, assistiu às aulas do grande xeque El-Sharrat, e distinguiu-se em jurisprudência.

Durante esse período, Ibn El-Arabi demonstrou qualidades de intelecto muito superiores às dos seus contemporâneos, ainda que provindos da elite escolástica, em cujas famílias tal capacidade intelectual era proverbial na Idade Média. Durante a adolescência, apesar da severa disciplina das escolas acadêmicas, passou quase todo o tempo de folga com os sufistas, e principiou a escrever poesia.

Viveu durante três décadas em Sevilha, onde sua poesia e eloquência lhe valeram um lugar ímpar na atmosfera altamente culta da Espanha, bem como no Marrocos, que era também centro de vida cultural.

De certo modo, Ibn El-Arabi se parecia com El-Ghazali (1058-1111). Como ele, provinha de uma família de sufis, e exerceria influência sobre o pensamento ocidental. Também como ele, sobressaiu-se no saber islâmico. Mas ao passo que Ghazali senhoreou primeiro a escolástica islâmica, achou-a insuficiente e só se voltou para o sufismo quando já se achava no auge da sua grandeza, Ibn El-Arabi manteve, através das associações e da poesia, permanente contato com a corrente sufista. Ghazali reconciliou o sufismo com

o islamismo, mostrando aos escolásticos que isso não era uma heresia, mas um sentido interior de religião. A missão de Ibn El-Arabi era criar a literatura sufista e fazer que fosse estudada a fim de possibilitar ao povo, desse modo, entrar no espírito do sufismo — descobrir os sufis por intermédio do seu ser e expressão, fosse qual fosse o ambiente cultural dos leitores.

Um comentário do distinto professor R. A. Nicholson, que traduziu *O intérprete dos desejos* de El-Arabi, mostra como funcionava o processo:

“É verdade que alguns poemas não se distinguem das canções de amor comuns, e, no que concerne a uma grande porção do texto, a atitude dos contemporâneos do autor, que se recusavam a acreditá-lo impregnado de algum sentido esotérico, era natural e inteligível; por outro lado, muitas passagens, obviamente místicas, fornecem uma pista para o resto. Se os cétricos careciam de discernimento, merecem a nossa gratidão por haverem provocado Ibn El-Arabi a instruí-los. Sem a sua orientação, por certo, os leitores mais favoravelmente dispostos raramente descobririam os significados ocultos que o seu fantástico engenho extrai de um *qasida* (2) árabe”.

Grande quantidade dos escritos de Ibn El-Arabi continua, até hoje, na mesma situação no que diz respeito aos demais sufis. Parte do material, dirigido aos que têm algum conhecimento da mitologia antiga, é expressa nesses termos. Outra parte, ligada ao cristianismo, serve de introdução às pessoas que têm algum engajamento cristão. Outra poesia ainda apresenta a maneira sufista por meio da poesia de amor. Nenhum indivíduo sozinho pode desenredar-lhe todo o trabalho mediante o simples equipamento escolástico, religioso, romântico ou intelectual. Isso nos leva a outra indicação da sua missão, contida em seu nome.

De acordo com a tradição sufista, a missão de Ibn El-Arabi consistia em “espalhar” (em árabe *nashr*, NSHR) o saber sufista através da cena

contemporânea, ligando-o às tradições existentes do povo. Esse sentido de espalhar, perfeitamente legítimo, está de acordo com o pensamento sufista. Como o termo sufista equivalente a espalhar (NSHR) não fosse, na ocasião, usado publicamente, Ibn El-Arabi empregava uma palavra alternativa em seu lugar. Ele era conhecido na Espanha como Ibn Saraqa, “Filho de uma serrinha”. Saraqa, todavia, derivado da raiz SRQ, é outro vocábulo que designa serra, derivado da raiz NSHR. Flexionada normalmente, a raiz NSHR significa “publicação, disseminação”, assim como “serradura”. Significa também revivificação. Muhiyuddin, o nome pessoal de Ibn El-Arabi, traduz-se por “revivificador da fé” (3).

Tomando literalmente a raiz NSHR, como o faria a maioria dos estudiosos, até um historiador respeitável como Ibn el-Abbar chegou à conclusão de que seu pai fora carpinteiro. Ora, ele só poderia ter sido “carpinteiro” no sentido secundário conhecido dos sufis, que adotaram termos das guildas para suas reuniões, a fim de explicar o ajuntamento, no mesmo lugar, de certo número de pessoas que não queriam parecer membros de um grupo subversivo.

Tomados isoladamente, alguns pronunciamentos de Ibn El-Arabi são surpreendentes. Em *Engastes de sabedoria*, ele

diz que Deus nunca será visto numa forma imaterial. “A visão de Deus na mulher é a mais perfeita de todas”. A poesia de amor, como tudo o mais para o sufi, é capaz de refletir uma experiência completa e coerente da divindade, ao mesmo tempo que realiza várias outras funções. Toda experiência sufista é uma experiência em profundidade e infinidade qualitativa. Só para o homem ou para a mulher comuns uma palavra possui apenas um significado, ou uma experiência tem menos do que muitos significados igualmente válidos. A multiplicidade do ser é algo que, embora aceito como tese pelos não-sufistas, é freqüentemente esquecido por eles quando lidam com material sufista. Notarão, quando muito, de um modo geral, que há uma alegoria — o que, para

eles, não passa de um significado alternativo.

Para os teólogos, comprometidos com uma aceitação literal do formalismo divino, Ibn El-Arabi diz francamente: “Os anjos são os poderes escondidos nas faculdades e nos órgãos do homem”. O objetivo do sufi é ativar esses órgãos.

Sem dar atenção à diferença entre formulação e experiência, Dante (4) retomou a obra literária de Ibn El-Arabi e cristalizou-a numa estrutura correntemente possível. Ao fazê-lo, roubou da mensagem de El-Arabi a validade sufista e deixou ao professor Asín um exemplo preservado do que, para a mente moderna, quase equivale à pirataria. Raimundo Lúlio, ao contrário, retomou o material literário de Ibn El-Arabi mas, além disso, enfatizou a importância dos exercícios sufistas, necessários à completação das experiências sufistas.

Ibn El-Arabi, que estudou com a espanhola sufi Fátima b. Waliyya, era, sem dúvida, sujeito a estados psíquicos especiais, como os cultivados pelos sufis. Ele se refere a eles em várias ocasiões. Parte de sua obra foi escrita em transe, e o seu significado só lhe pareceu claro algum tempo depois de havê-lo posto por escrito. Aos trinta e sete anos, foi a Ceuta, onde o renomado Ibn Sabain (que serviu como conselheiro ao imperador Frederico, do Sacro Império Romano) tinha sua escola. Visitou-o ali uma estranha visão, ou sonho, interpretada por um grande erudito. Disse o sábio: “Incomensurável. . . Se esse indivíduo está em Ceuta, só pode ser o jovem espanhol recém-chegado”.

A fonte de sua inspiração era o devaneio em que a consciência continuava ativa. Pelo exercício dessa faculdade sufista, ele estabelecia, a partir do mais íntimo da mente, contato com a realidade suprema — a realidade que, segundo explicava, jaz debaixo das aparências do mundo familiar.

Seus ensinamentos acentuavam a importância desse exercício de faculdades desconhecidas da maioria das pessoas, e que muitos transferiam para o ocultismo crédulo. “Uma pessoa”, disse ele, “precisa controlar seus

pensamentos num sonho. O treinamento dessa vigilância produzirá uma percepção da dimensão intermediária. Trará grandes benefícios ao indivíduo. Todos deveriam empenhar-se na obtenção dessa capacidade de tão grande valor.” (5)

É de todo irrealizável tentar uma interpretação de Ibn El-Arabi a partir de uma posição fixa. Seus ensinamentos derivam das experiências interiores, apresentadas de uma forma que por si mesma tem uma função. Onde sua poesia possui duplo sentido, como sucede amiúde, ele quer não só comunicar ambos os sentidos, mas também afirmar que ambos são válidos. Onde ela se expressa em termos usados por outros antes dele, não é seu propósito fazer que isso seja tomado como prova de influência externa. O que ele faz é dirigir-se a pessoas numa terminologia que pertence aos seus próprios antecedentes culturais. Há poemas de Ibn El-Arabi que podem ser usados num sentido mutável — o significado começa num tema e deriva para outro. Ele o faz deliberadamente, com a intenção de impedir que os processos associativos automáticos arrebatem o leitor para o prazer comum; pois El-Arabi é um professor, não um comediante.

Para Ibn El-Arabi, como para todos os sufis, Maomé representa o Homem Aperfeiçoado. Ao mesmo tempo, urge conhecer o que significa “Maomé” neste contexto. Ibn El-Arabi é mais explícito que a maioria sobre esse ponto. Há duas versões de Maomé — o homem que viveu em Meca e em Medina, e o Maomé eterno. E deste último que ele fala. Do Maomé identificado com todos os profetas, incluindo Jesus. Essa idéia levou pessoas de formação cristã a proclamar Ibn El-Arabi ou os sufis ou ambos, cristãos secretos. Afirma o sufi que todos os indivíduos que executaram determinadas funções são, num sentido, um só. Tal unicidade é chamada por eles, em sua origem, de *haqiqat-el-Mohammedia*, a Realidade de Maomé.

Em seu texto sufista clássico, *O Homem Perfeito*, Jili explica a encarnação dessa Realidade entre todos os povos. Procura descrever o fator essencial,

mostrando a multiplicidade do que nós denominamos um indivíduo. Maomé, por exemplo, quer dizer “o Louvado”. Outro nome, que apenas descreve uma função, é o Pai de El-Qasim. Seu nome, Abdula, significa literalmente “servo de Deus”. Os nomes são qualidades ou funções. A encarnação é um fator secundário: “Dão-se-lhe nomes e em cada época possui um, apropriado à aparência de que se reveste nessa época. . . Visto como Maomé, é Maomé, mas visto de outra forma, é chamado pelo nome dessa forma”.

Não se trata de uma teoria de reencarnação, por mais que o pareça. A realidade essencial que ativa o homem chamado Maomé, ou qualquer outra coisa, precisa ter um nome conforme com o meio. Os que identificaram essa atitude com a doutrina do Logos de Plotino, dizem os sufis, estão atribuindo uma conexão histórica a uma situação que tem realidade objetiva. Os sufis não copiaram a doutrina do Logos, embora a idéia do Logos e da Realidade de Maomé tenham uma origem comum. Finalmente, a informação sufista sobre isso, assim como sobre outros pontos, provém da experiência pessoal do sufi e não da formulação literária que tem sido uma de suas manifestações históricas. A armadilha do pensamento histórico, que não se arroga nenhuma fonte interior básica do conhecimento e precisa buscar inspiração literária e superficial, é constantemente evitada pelo sufi. Vários estudantes ocidentais do sufismo têm enfatizado, como cumpre admitir, que a similaridade de aparências, de terminologia ou de data não constitui prova da transmissão da idéia essencial.

Ibn El-Arabi confundia os estudiosos porque era o que se chama no islamismo um conformista em religião, ao mesmo tempo que continuava sendo um esoterista na vida interior. Como todos os sufis, ele afirmava haver uma progressão coerente, contínua e perfeitamente aceitável entre qualquer espécie de religião formal e a compreensão interior daquela religião, conducente à iluminação pessoal. Está visto que essa doutrina não poderia ser aceita pelos teólogos, cuja importância dependia de fatos mais ou menos estáticos, do

material histórico e do uso de poderes racionais.

Conquanto Ibn El-Arabi fosse amado por todos os sufis, acompanhado por um número imenso de pessoas de todos os tipos e levasse vida exemplar, era, sem dúvida, uma ameaça para a sociedade formal. Como Ghazali, seus poderes intelectuais sobrepujavam os de quase todos os contemporâneos mais convencionais. Em lugar de utilizar tais capacidades para obter um lugar no escolasticismo, ele proclamava, como muitos outros sufis, que a função primordial de uma pessoa dotada de um intelecto poderoso era mostrar que a intelectualidade não passa de um prelúdio de outra coisa. Uma atitude dessa natureza dá a impressão de uma arrogância intolerável — a menos que se tenha conhecido realmente uma pessoa nessas condições e notado a sua humildade.

Muitas pessoas simpatizavam com ele, mas não se atreviam a defendê-lo, porque trabalhavam num plano formal e, ele, num plano iniciatório. Um sacerdote respeitado teria dito: “Não tenho dúvida nenhuma de que Muhiyuddin (Ibn El-Arabi) é um rematado mentiroso. Um chefe de hereges e sufi endurecido”. O grande teólogo Kamaludin Zamlaqani, entretanto, exclamou: “Como são ignorantes os que se opõem ao xeque Muhiyuddin Ibn El-Arabi! Seus ditos sublimes e as palavras preciosas dos seus escritos são adiantados demais para o entendimento deles”.

Numa famosa ocasião, o renomado professor xeque Izedin ibn Abdesalam estava dirigindo um grupo de estudantes de direito religioso. Durante um debate cogitou-se de definir os hereges hipócritas. Alguém citou Ibn El-Arabi como excelente exemplo deles. O professor não contestou a asserção. Mais tarde, enquanto jantava com ele, Salahuddin, que depois se tornou o xeque do islamismo, perguntou-lhe quem era o mais eminente sábio da época:

“Ele retorquiu: ‘Que lhe importa isso? Continue a comer’. Compreendi que o sabia, parei de comer e instei com ele, em nome de Deus, que me dissesse quem era. Ele sorriu, e disse depois: ‘O xeque Muhiyuddin Ibn El-Arabi’. Por instantes fiquei tão espantado que não consegui dizer coisa alguma.

O xeque perguntou-me o que havia acontecido. E eu lhe respondi: ‘Estou pasmado porque hoje cedo um homem o conceituou de herege. Naquela ocasião, você não contestou. E agora chama Muhiyuddin de Pólo Magnético do Século, o maior homem vivo, o professor do mundo’,

“E ele disse: ‘Mas isso foi numa reunião de estudiosos, de jurisperitos’”.

A principal objeção feita a Ibn El-Arabi devia-se à sua coleção, verdadeiramente pasmosa, de odes — poesias de amor conhecidas como *O intérprete dos desejos*. A poesia é tão sublime, tem tantos significados possíveis, está tão cheia de imagens fantásticas, que pode exercer um efeito mágico no leitor. Os sufis consideram-na o produto do mais avançado desenvolvimento da consciência humana possível num homem. E de justiça acrescentar aqui que para D. B. MacDonald as produções de Ibn El-Arabi são “uma estranha mixórdia de teosofia e paradoxos metafísicos, todos muito parecidos com a teosofia do nosso tempo”.

Para os eruditos, uma das coisas importantes acerca do *Intérprete* é a existência de um comentário sobre os poemas escrito pelo próprio autor, em que ele explica o modo como as imagens se ajustam à religião islâmica ortodoxa. E só quem tiver estudado os primórdios da história do livro saberá como isso aconteceu.

No ano de 1202 El-Arabi decidiu realizar uma peregrinação. Depois de passar algum tempo viajando através da África do Norte, chegou a Meca e ali topou com um grupo de imigrantes persas, místicos que o acolheram prazerosos em sua congregação, a despeito de ter sido ele acusado de heresia e até de coisa pior no Egito, onde escapou por um triz da fúria homicida de um fanático.

O chefe dessa comunidade persa, chamado Mukinuddin, tinha uma bela filha, Nizam, devota e versada em direito religioso. As experiências intelectuais de El-Arabi em Meca e sua interpretação simbólica do caminho do místico estão expressas em poemas de amor dedicados a ela. El-Arabi

compreendeu que a beleza humana estava ligada à realidade divina; e, por esse motivo, produziu poemas que não só celebravam a perfeição da donzela, mas também, numa perspectiva correta, representavam uma realidade mais profunda. A capacidade de enxergar a conexão, todavia, era negada aos fanáticos formais, que se confessavam escandalizados. Os que apoiavam o poeta assinalaram, muitas vezes em vão, que a verdade real pode ser expressa de várias maneiras diferentes simultaneamente. Referem-se ao emprego, por parte de Ibn El-Arabi, de mitos e lendas, bem como da história tradicional, para exprimir as verdades esotéricas nelas escondidas e o valor recreativo que elas têm. Um conceito assim, da multiplicidade de significados do mesmo fator, era tão pouco compreendido em seu tempo quanto o é hoje. O mais próximo disso que o indivíduo comum pode chegar é admitir que “uma bela mulher é uma obra de arte divina”. Não lhe é dado perceber a bela mulher e a divindade ao mesmo tempo. Eis aí, em poucas palavras, todo o problema do enunciado sufista.

O *Intérprete* de Ibn El-Arabi, por conseguinte, pode ser interpretado, superficialmente, como coleção de poemas eróticos. Quando ele viajou para Aleppo, na Síria, baluarte da ortodoxia religiosa, descobriu que os sacerdotes do islamismo o qualificavam de um mero embusteiro que tentava justificar sua poesia erótica atribuindo-lhe um significado mais profundo. Ele pôs-se imediatamente a elaborar um comentário que focalizasse a obra do ponto de vista ortodoxo. O resultado foi deixar os eruditos inteiramente satisfeitos, porque o autor os ajudara a sustentar as próprias interpretações do direito religioso com suas explicações do sentido da obra. Para o sufi, contudo, o *Intérprete* encerrava um terceiro significado. Utilizando uma terminologia familiar, Ibn ElArabi mostrava-lhes que as superficialidades podem ser verdadeiras, que o amor humano pode ser completamente válido; mas que ambas as coisas, na realidade, escondiam uma verdade interior, ou eram uma extensão dela.

E a essa realidade interior que ele se refere quando aceita todo o formalismo e, no entanto, proclama uma verdade por trás e além dele. O professor Nicholson traduziu da seguinte maneira um dos poemas que mais chocaram os devotos, que acreditavam ser a sua a estrada da salvação humana:

“Meu coração é capaz de todas as formas:

Um claustro para o monge, um templo para ídolos,

Uma pastagem para gazelas, a Ca’ba [templo] do devoto,

As tábuas da Torá, o Corão.

O Amor é o credo que sustento: para onde quer que se voltem

Os seus camelos, o Amor é ainda meu credo e minha fé”.

A pessoa de espírito romântico pode achar que o Maior dos Xeques se refere aqui à espécie familiar, quantitativa, de amor com a qual sua mente automaticamente associa essas palavras. Para o sufi, ele se refere ao sufismo, de que o “amor familiar” é apenas uma parte, parte limitada, além da qual, em circunstâncias comuns, a pessoa comum nunca se aventura.

Notas:

(1) *Veja a nota “Jilani.”*

(2) The Tarjuman Al-Ashwaq (*O intérprete dos desejos*), tradução de R. A. Nicholson, Londres, 1911, pág. 7. As opiniões do dr. Nicholson sobre o sufismo precisam ser encaradas com extrema reserva. Um exemplo delas é este reparo surpreendente, quase incompreensível para um sufi: “Professando adorar uma abstração universal, eles fazem de homens individuais objetos da sua verdadeira adoração”. (Selections from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz,

tradução de Nicholson, Cambridge, 1898, pág. xxi.)

(3) *Ver a anotação “NSHR”.*

(4) *Miguel Asín Palacios, Islam and the Divine Comedy, tradução de H. Sunderland, Nova York, E. P. Dutton, 1926.*

(5) *Citado por Ibn Shakadin.*

12 - El-Ghazali da Pérsia

“As palavras usadas para denotar ‘estados’ no sul ismo são meras aproximações.”

Kalabadhi

Enquanto os normandos consolidavam seus domínios na Grã-Bretanha e na Sicília, e o fluxo do saber sarraceno para o oeste aumentava através da Espanha e da Itália arabizadas, o império do islamismo tinha menos de quinhentos anos de idade. O sacerdócio instável, cujas funções eram proibidas pelo direito religioso mas que, de fato, detinha imenso poder, tentava desesperadamente conciliar o método filosófico grego com o Corão e as tradições do Profeta. Tendo aceito o escolasticismo como método por cujo intermédio a religião poderia ser interpretada, esses dialéticos ainda se achavam incapazes de demonstrar a verdade das suas crenças por meios intelectuais. Através da circulação dos conhecimentos, a sociedade crescera mais do que a dialética formal. Condições econômicas excelentes haviam produzido uma grande inteligêntia que necessitava mais do que de garantias

dogmáticas ou da afirmação de que “o Estado precisa estar certo”. O Islã era o Estado. O Islã parecia em vias de soçobrar.

Um jovem persa de Meshed, chamado Mohammed El-Ghazali (o Fiandeiro), órfão em tenra idade e criado pelos sufis, estudava, nessa época, num colégio da Ásia Central. Estava destinado a levar a cabo duas coisas notáveis, em razão das quais tanto o islamismo quanto o cristianismo assumiriam algumas das características que ainda hoje ostentam.

O islamismo ortodoxo opunha-se ao sufismo, considerado como tentativa de desprezar a Lei e substituí-la pela experiência pessoal do que a religião realmente significava — uma idéia muito herética. Mas só Mohammed El-Ghazali se revelou capaz de reconciliar o islamismo com o intelectualismo e “fixou o credo fundamental dos Ashariyyas e estabeleceu-lhes as máximas como o credo universal do Islã”, como diz o professor Hitti. Tão bem sucedido foi esse herege no converter-se em pai virtual da Igreja muçulmana, que até os mais ortodoxos ainda lhe outorgam o mais alto título acadêmico que se conhece, a Autoridade do islamismo.

Menos de cinquenta anos depois de serem compostos, exerciam os seus livros tremenda influência sobre o escolasticismo judaico e cristão. Ele não só se antecipou, de modo notável, ao *Holy war* e ao *Pilgrim's progress*, de John Bunyan, como também exerceu influência sobre Ramón Martí, Tomás de Aquino, Pascal e numerosos pensadores mais modernos.

Livros como *A destruição dos filósofos*, *A alquimia da felicidade* e *O nicho das luzes* continuam a ser avidamente estudados e contêm grande quantidade de ensinamentos seus.

Conhecido na Europa, durante a Idade Média, por Algazel, Abu-Hamid Mohammed El-Ghazali avocou a si as perguntas que, como nota mais de um escritor, os teólogos cristãos, agradecidos, transferiam aos pensadores muçulmanos; e respondeu a elas, chegando às soluções graças ao que o professor Hitti denomina a resposta “místico-psicológica” do sufi. A posição

aceita do sufismo, por meio da qual muitos teólogos muçulmanos o reconhecem como o significado interior do islamismo, é um resultado direto da obra de El-Ghazali.

As idéias que Ghazali transmitiu e que influíram tanto em São Tomás de Aquino, o dominicano, e em São Francisco de Assis, cada qual à sua maneira, causaram uma confusão na mente de escritores dedicados ao misticismo ocidental, que perdura até hoje. Para o sufi, a corrente ghazalina, vista por dois ângulos diferentes, transparece claramente na obra não só dos dominicanos intelectuais mas também na dos franciscanos intuitivos. As duas influências, separadas mercê do fenômeno da adaptação e especialização num método sufista isolado dos outros, são tão claramente definíveis que, mesmo que não se conhecesse nenhuma fonte da inspiração desses professores cristãos, seria possível identificar a corrente sufista.

Evelyn Underhill (*Mysticism*) conseguiu tornar conhecida a unidade fundamental das correntes aparentemente separadas das duas escolas cristãs. Sem nada ter ouvido, ao que parece, acerca das influências sufistas sobre o misticismo cristão, ela nota que tanto os dominicanos como os franciscanos estavam basicamente enraizados na contemplação e, “por causa disso, foram capazes de interpretar, para o mundo medieval, as grandes tradições espirituais do passado”.

Usando o conceito sufista de que toda atividade religiosa e psicológica é essencialmente da mesma natureza e representa uma tradição continuada que pode ser promovida por certos indivíduos, Ghazali chegou à posição de poder representar perfeitamente tanto o mundo místico quanto o teológico dentro dos seus próprios contextos. Ao fazê-lo, pôde demonstrar a realidade interior da religião e da filosofia de maneira atraente para os seguidores de qualquer credo. Em conseqüência, embora a sua obra fosse reverenciada por seguidores de tradições diferentes, observou-se uma tendência errônea de presumir que ele tentara fazer uma síntese da religião. Um teólogo cristão, o dr. August Tholuck,

coloca a sua obra nestes termos, ao mesmo tempo que concorda em que os escritos de Ghazali deviam ser aceitos pelos cristãos. Os reparos de Tholuck nesse sentido são dignos de nota, pois dão um excelente exemplo da forma do pensador do “elefante no escuro”, que, não podendo acreditar numa fonte única de todo o ensino metafísico autêntico, tenta explicar os ingredientes que acompanham o aparecimento de um novo professor:

“Tudo o que é bom, digno e sublime, que sua grande alma abarcou, ele ofereceu ao maometanismo, adornando as doutrinas do Corão com tanta piedade e saber que, na forma que ele lhes deu, elas parecem, na minha opinião, dignas da aquiescência dos cristãos. Ele adaptou tudo o que havia de mais excelente na filosofia de Aristóteles ou no misticismo sufista, com discrição, à teologia maometana. Em todas as escolas buscou os meios de projetar luz e honra sobre a religião, ao passo que a sua piedade sincera e a sua consciência elevada comunicavam a seus escritos uma sagrada majestade”.

Quase nada abalará a fé do observador intelectualizante em que tudo o que está estudando foi feito de uma colcha de retalhos de outras coisas.

Numa época em que poucos teólogos eram considerados capazes de recitar corretamente uma tradição do Profeta a menos que fossem velhos, Ghazali foi nomeado professor da famosa Academia Nizamiyya de Bagdá, aos trinta e três anos de idade. O seu intelecto era de tal ordem que não tinha quem o sobrepujasse no Islã. Para ele, o verdadeiro objetivo da educação não consistia apenas em proporcionar informações, senão em estimular uma consciência interior — conceito revolucionário demais para os escolásticos do tempo. Apresentou essa teoria em seu *Ihya-el-ulum*. Como no caso de Rumi (que só falou das limitações da poesia depois que se tornou grande poeta), Ghazali pôde dar-se ao luxo de exibir escolasticismo quando já sabia de cor trezentas mil tradições do Profeta, e era a Autoridade do islamismo.

Seus poderes intelectuais estavam aliados a uma inquietação mental que, como ele mesmo diz em seus escritos autobiográficos, o levavam a investigar

incansavelmente todos os dogmas e doutrinas que se lhe deparavam, desde a primeira mocidade.

Enquanto ainda lecionava, Ghazali chegou à conclusão de que o direito canônico (sobre o qual escreveu livros de muito peso) era uma base insuficiente para a realidade, e deslizou para o ceticismo.

Renunciando à cátedra, passou doze anos — o tradicional período do dervixe — perambulando e meditando, regressando ao seu passado sufista em busca das respostas que não encontrava no mundo comum.

Ele confessa que era egoísta e suspirava por aplausos e reconhecimento. Quando compreendeu que isso constituía uma barreira ao verdadeiro entendimento, não se aviltou abruptamente escolhendo o “caminho da culpa”, panacéia oferecida por muitos místicos. Decidiu empregar o desenvolvimento consciente a fim de chegar à verdade objetiva.

Durante esse período de alheamento do mundo, depois que abandonou a carreira de escolástico, que salvara a teologia muçulmana da decadência, Ghazali relata como batalhou com o seu Eu Dominante. Estivera vagueando pelo Oriente, em peregrinações, buscando a iluminação à maneira dos dervixes, quando entrou numa mesquita. O imã rematava o sermão com as palavras: “Assim fala o nosso líder Ghazali”.

O dervixe errante disse consigo: “O Eu Dominante, como lhe é agradável ouvir essas palavras! Entretanto, não mais tolerarei esse prazer. Sairei deste lugar incontinenti e irei para onde ninguém fale de Ghazali”.

O teólogo, mestre aceito em matéria de religião exterior, sabia que a compreensão do que se poderia querer dizer com o termo “Deus” era algo que só poderia ser apreciado por meios interiores, inacessíveis através da estrutura de qualquer religião formal.

“Viajei à Síria”, diz ele, “e ali permaneci dois anos. Não tinha outro objetivo além de buscar a solidão, vencer o egoísmo, combater as paixões, tentar clarificar minha alma, completar meu caráter.” Fez isso porque o sufi

não pode chegar à compreensão enquanto não tiver o coração preparado para “meditar sobre Deus”, como lhe chama.

Esse período de tempo só foi suficiente para proporcionar-lhe lampejos esporádicos de realização espiritual (prelibação) — o estágio que a maioria dos místicos não-sufistas considera o último, mas que, na realidade, é apenas o primeiro degrau.

Tornara-se claro para ele que “os sufis não são homens de palavras, mas de percepção interior. Eu aprendera quanto se pode aprender com a leitura. O restante não poderia ser adquirido pelo estudo nem pelo discurso”.

Em lugar de sentir-se desorientado por suas experiências extáticas, considerando-as a totalidade e o fim da busca mística, Ghazali compreendeu que “a chamada absorção em Deus, que se considera a meta do sufi, na realidade não é mais do que o princípio”.

Ele exaurira o escolasticismo e o intelectualismo por compreender que eles tinham um fim, e assim lhe era possível exaurir as fases preliminares que passavam como experiência mística num sentido final. Conseguiu-o porque atingiu o que buscava — uma forma de cognição que, qual farol diretor, lhe dava um sentido de certeza e um meio de alcançar a realização final. “E alguma coisa”, relata, descrevendo a percepção, “tão específica quanto o seria se alguém houvesse realmente tocado num objeto.”

Relacionando a felicidade e a realização com um processo de transformação alquímica da mente humana, Ghazali conta uma história de Bayazid, um dos primeiros mestres sufistas clássicos, em sua *A alquimia da felicidade*, a fim de acentuar o modo como que o *amour propre* (Eu Dominante) precisa ser visto primeiro à sua luz verdadeira para que se possa chegar a algum refinamento:

Um homem aproximou-se de Bayazid e contou-lhe que jejuara e orara durante trinta anos e, não obstante, ainda não chegara perto de uma compreensão de Deus. Bayazid respondeu-lhe que nem mesmo uma centena de

anos teria sido suficiente. O homem perguntou-lhe por quê.

— Porque o seu egoísmo está agindo como barreira entre você e a verdade.

— Dê-me o remédio.

— Há um remédio, mas é impossível para você.

O homem insistiu, e Bayazid concordou em descrever-lho.

— Corte a barba. Dispa-se até ficar só de tanga. Encha um embornal de nozes e vá ao mercado. Ali chegando, grite: “Uma noz para cada menino que me esbofetear!” Em seguida, dirija-se ao tribunal em que os jurisconsultos estão reunidos em sessão.

— Mas eu, realmente, não poderia fazer uma coisa dessas. Dê-me outro método.

— Só existe esse método— tornou Bayazid —, mas, como eu já lhe disse, não há resposta para você.

Como outros professores dervixes, Ghazali sustentava que o sufismo era o ensinamento interior de todas as religiões e empregava inúmeras citações da Bíblia e dos Livros Apócrifos para defender seus pontos de vista. Escreveu uma primeira obra crítica sobre distorções dos ideais cristãos — *El Qawl el Jamil fil Raddi a la man Ghayar el Injil*. Como consequência, evidentemente, foi acusado de sofrer a influência cristã. Ele a sofria, na verdade, menos do que a própria British Broadcasting Corporation quando utiliza, por vezes, histórias sufistas em seus programas religiosos matutinos, tirando-as, provavelmente, de fontes secundárias, e usando-as em seu sentido esotérico quando se ajustam ao cristianismo nominal.

Ghazali foi acusado por muita gente de pregar uma coisa e, secretamente, ensinar outra. Isso, sem dúvida, é verdadeiro, se se admitir que ele considerava o sufismo ativo como um empreendimento especializado que só servia a um número limitado de pessoas aptas à Iniciação. Os aspectos externos e doutrinários do islamismo, que ele enunciava com tão impecável ortodoxia,

destinavam-se aos que não podiam seguir o Caminho sufista interior.

O Homem Aperfeiçoado (*insani kamil*), por viver em diferentes dimensões ao mesmo tempo, deve dar a impressão de seguir mais de um conjunto de doutrinas. O homem que atravessa um lago a nado exerce ações e responde a percepções diferentes das de outro que desce a encosta de um morro, por exemplo. E o mesmo homem; e, quando anda, carrega consigo toda a potencialidade do nadar.

Com extraordinária coragem ele o proclama realmente em seu *Mizan el Amal* (Equilíbrios do trabalho).

O Homem Aperfeiçoado tem três estruturas de crença:

- 1) a do meio;
- 2) a que comunica aos alunos de acordo com a capacidade de compreensão deles;
- 3) a que compreende por experiência interior e que só deve ser conhecida de um círculo especial.

O seu *Mishkat el Anwar* (“nicho de luzes”) é, ao mesmo tempo, um comentário sobre o famoso Verso da Luz do Corão e uma interpretação do seu significado iniciatório(1).

Ele explica que tudo tem uma significação Aparente e uma significação Interior, que não operam juntas, conquanto trabalhem consistentemente dentro das próprias dimensões. É verdade que a versão disponível ao público em geral não contém a interpretação transmitida pelos atuais representantes das fraternidades de dervixes; mas isto só se deve ao fato de não poder a chave desse livro extraordinário ser expressa com palavras, visto ser uma extensão da experiência pessoal. Em outras palavras, não pode ser compreendida enquanto não for experimentada.

Esse fato, básico no sufismo e acentuado por numerosos autores sufistas, é facilmente mal interpretado por pensadores formais. Numa tradução do *Nicho*

feita em inglês pelo diretor da Escola de Estudos Orientais, do Cairo, o sr. W. H. T. Gairdner refere-se à dificuldade de compreender Ghazali sobre o ponto em que coincidem a crença e a descrença, e muito mais:

“Todas essas coisas são mistérios incommunicáveis, secretos, de cuja revelação o nosso autor (Ghazali) se afasta no momento exato em que esperamos o desenlace. A arte é suprema — porém mais do que tantalizadora. Quem eram os Adeptos que receberam dele esses segredos emocionantes? Foram tais comunicações, algum dia, postas por escrito pelos irmãos iniciados?”

Ghazali refere-se a segredos experimentados, que não podem ser escritos. Não está tentando tantalizar coisa alguma.

Existem, na verdade, quatro partes na obra de Ghazali. A primeira é o material filosófico que colocou à disposição dos teólogos e intelectuais muçulmanos com o propósito de manter coesa a estrutura teórica da religião. Vêm, em seguida, os ensinamentos metafísicos contidos em obras como o *Nicho* e a *Alquimia*. Seguem-se-lhes os significados, ocultos sob uma forma codificada em seus escritos. E, por fim, há o ensinamento, derivado da compreensão dos dois últimos, em parte transmitido oralmente e, em parte, acessível aos que lhe acompanharam corretamente as obras e experiências místicas.

Como todos os dervixes clássicos, Ghazali fez uso do simbolismo e das chaves poéticas. Seu sobrenome, escolhido por ele mesmo, pronuncia-se geralmente “El-Ghazali”, que significa, em primeiro lugar, “o Fiandeiro”. A apelação denota “o que fia, trabalha com material como a lã” — a palavra-código para sufi — e tinha por conotação a necessidade de fiar ou trabalhar com os materiais próprios — e consigo mesmo. Também por associação de idéias está ligado a Fátima (que significa “a Tintureira”), filha de Maomé. Dela procedem todos os descendentes do Profeta, os quais, segundo se acredita, herdaram o ensinamento interior do islamismo e mostram o ponto em que ele

se liga a todas as tradições metafísicas autênticas.

O cuidado com que se escolhem esses nomes poéticos manifesta-se nas inúmeras outras associações da obra. Ghazali também quer dizer “gazela” (termo genérico que designa vários tipos de antílope, como o órix, homônimo literal de “amante”). A raiz triliteral GH-Z-L, da qual deriva toda a série de palavras, também produz a palavra GHaZaL, termo técnico comum ao árabe e ao persa, que indica poema de amor, verso amoroso. Outras derivações dessa raiz incluem uma teia de aranha (alguma coisa fiada), destinada, nesse caso, a fazer referência à ação que vem através da fé. A ação era a fiação de uma teia de um lado a outro da boca da caverna em que Maomé e o seu companheiro Abu Bakr haviam se escondido dos inimigos, numa famosa ocasião.

Por conseguinte, o sufi cômico dessas tradições interpreta o nome de El-Ghazali de acordo com os princípios pelos quais foi escolhido. Para ele, portanto, o nome quer dizer que Ghazali segue o caminho do Amor, do sufismo (“lâ”), que significa trabalho (nesse caso, fiação). Ghazali deixou essas idéias básicas para serem recolhidas pelos sucessores, incluindo a sugestão da continuidade de uma doutrina interior (Fátima, a Tintureira), dentro do contexto religioso em que vive.

A metodologia de Ghazali é seguida nas ordens sufistas tradicionais com diversas variações. Ele defendeu o emprego especial da música para elevar as percepções em seu *Ibya* — e a música é empregada dessa maneira nas ordens de dervixes Mevlevi e Chishti. A melodia conhecida no Ocidente pelo nome de *Bolero* de Ravel é, na verdade, uma adaptação de uma dessas peças especialmente compostas. Ghazali assinala que, para desenvolver faculdades mais elevadas, cumpre reconhecer e dominar a vaidade. Isso constitui outra parte do adestramento e do estudo sufistas. Diz ele que a consciência há que ser transmutada, e não suprimida nem distorcida.

Esse mesmo uso da fraseologia da alquimia pelos sufis da Idade Média é responsável pela grande confusão reinante na mente de pesquisadores

ulteriores quanto ao que realmente quer dizer “alquimia”. Querem alguns que se trate de uma forma disfarçada de busca espiritual. Retrucam outros que os laboratórios dos alquimistas, examinados, mostram todos os indícios de terem sido usados para experimentos reais. Obras atribuídas a alquimistas espirituais têm sido descritas como tratados químicos.

Diz Ghazali: “O ouro alquímico é melhor do que o ouro, mas os verdadeiros alquimistas são raros, como são raros os verdadeiros sufis. Quem tem apenas um conhecimento perfunctório do sufismo não é superior a um homem culto”. (*A alquimia da felicidade.*)

Primeiro que tudo não devemos esquecer que grande parte da tradição alquímica do Ocidente nos veio através de fontes árabes, e que a chamada Tábua de Esmeralda de Hermes Trismegisto, em sua forma primitiva, está em árabe. Além disso, o primeiro sufi clássico foi Jabir Ibn al-Hayyan, apelidado o Sufi, alquimista e ocultista — o Geber latino, que viveu três séculos antes de Ghazali.

A “Grande Obra” é uma expressão sufista traduzida, e a doutrina do microcosmo e do macrocosmo (o que está em cima é igual ao que está embaixo) encontra-se também na tradição sufista e foi exposta por Ghazali. Como o sufismo não é uma simples invenção que se verificou em determinado ponto do tempo, é inevitável que idéias semelhantes ocorram em outras tradições interiores autênticas. A menos que esses pontos sejam firmemente compreendidos, será inútil observar a teoria da transmutação do grosseiro para o refinado de um ponto de vista adequado.

O *renascimento das ciências religiosas* de Ghazali foi queimado em público na Espanha muçulmana (antes que ele se tornasse a maior autoridade religiosa do Islã) porque continha pronunciamentos como este:

“A questão do conhecimento divino é tão profunda que só a conhecem realmente os que a possuem. A criança não tem um conhecimento verdadeiro

das realizações do adulto. O adulto comum não compreende as realizações do homem de saber. Da mesma forma, o homem de saber não compreende as experiências dos santos ou sufis iluminados”.

O *Renascimento* contém exposições importantíssimas do ideal de amor sufista. Acentua-se a afinidade entre os membros da humanidade e entre a humanidade e a criação. Citando o mestre sufi Malik ibn Dinar, Ghazali afirma, no Livro IV: “Assim como os pássaros da mesma plumagem voam juntos, assim se juntarão duas pessoas que tiverem uma qualidade comum a ambas”(2) .

Ghazali assinala que uma “mistura de porco, cão, diabo e santo” não constitui base adequada para uma mente que tenta atingir a compreensão profunda de coisas que essa mistura, por definição, não pode alcançar. “Você precisa parar de olhar para a almofada se estiver tentando olhar para a lâmpada”.

A maneira como se corrige a mistura profana, o método por meio do qual se alinha o espelho a fim de refletir apropriadamente, precisam ser conhecidos e praticados. Esses são o conhecimento e a prática que resultam da especialização sufista.

As técnicas especializadas do sufismo para chegar à capacidade de aprender e ao próprio aprendizado, bem como a sabedoria finalmente atingida, são o resultado do enfoque correto. “Há muitos graus de conhecimento”, sublinha Ghazali. “O mero homem físico é como a formiga que se arrasta sobre o papel, que observa as letras pretas e atribui sua produção somente à pena e a nada mais.” (*A alquimia da felicidade.*)

Qual é o produto dessa especialização, no que diz respeito ao mundo comum? Ghazali responde a isso em termos específicos na *Alquimia*. Algumas pessoas governam o próprio corpo. “Os indivíduos que alcançam certo grau de poder governam o próprio corpo e o dos outros também. Se desejarem que um

inválido se recupere, ele se recuperará.

Podem fazer que alguém venha a eles, por um simples esforço da vontade.”

Existem três qualidades, consequência da especialização sufista, que podem ser expressas em termos perceptíveis ao leitor comum:

1. O poder da extrapercepção, exercido conscientemente.
2. O poder de mover corpos fora da sua própria massa.
3. A consciência imediata do conhecimento. Até o que normalmente só se adquire pelo trabalho passa a ser deles pela iluminação ou por introvisão.

Tais faculdades podem parecer separadas ou estranhas, mas são, na verdade, apenas parte da uma fase mais elevada da existência, e só podem ser reconhecidas pelas pessoas comuns desse modo grosseiro. “Essa relação recíproca não se explica da maneira usual; assim como em coisas mais mundanas não podemos explicar o efeito da poesia sobre alguém cujo ouvido não pode aceitá-la, nem a cor, a alguém destituído de visão.”

O homem, assinala Ghazali, é capaz de existir em diversos planos diferentes. Normalmente, ele não sabe o suficiente a respeito deles para diferenciá-los. Ele está em um de quatro planos. “No primeiro, parece uma mariposa. Tem visão, mas não tem memória. Chamuscar-se-á muitas e muitas vezes na mesma chama. No segundo, parece um cachorro. Se for surrado uma vez, fugirá à vista de uma bengala. No terceiro, é como um cavalo ou um carneiro. Ambos sairão correndo se virem um leão ou um lobo, seus inimigos naturais. Não fugirão, todavia, de um camelo nem de um búfalo, embora estes dois últimos sejam muito maiores do que os seus inimigos hereditários.” O quarto plano é aquele em que o homem, transcendendo inteiramente as limitações animais, exerce alguma previsão. A relação entre essas fases, no que diz respeito à locomoção, pode ser comparada a:

1. Caminhar sobre a terra.
2. Estar num navio.
3. Guiar uma carroça.
4. Caminhar sobre o mar.

Além de todas elas, há a fase em que se pode dizer que o homem é capaz de voar, pelos próprios meios, através do ar.

O comum dos homens permanece numa das duas primeiras fases, onde não se agüenta tanto quanto devia. Estáticos, são invariavelmente inimigos dos que se movem.

Em sua obra metafísica, Ghazali raramente se dá ao trabalho de exortar as pessoas a seguirem o caminho sufista. Num trecho, contudo, ele enfatiza um argumento. Se for verdade, diz ele, o que os sufis estão dizendo — a saber, que existe um urgente empreendimento na vida relacionado com o nosso estado futuro — esse empreendimento terá muita importância no estado futuro. Se, por outro lado, não houver essa relação, nada terá importância. Por conseguinte, pergunta ele, não será melhor dar a esse ponto de vista o benefício da dúvida? Mais tarde talvez seja demasiado tarde.

Em seguida, volta-se Ghazali, na *Alquimia*, para a questão dos aspectos psicológicos da música. Nota o mecanismo por cujo intermédio se podem usar a música e a dança com propósitos de excitação. A música pode ser um método de produzir efeitos emocionais. Ele sustenta, porém, que existe uma função inocente da música, em que ela não produz os sentimentos pseudo-religiosos usados pelos cultos não-discriminativos.

O emprego sufista da música difere do emprego emocional. Para que um sufi participe de atividades musicais, incluindo a sua audição, é mister que o seu diretor verifique se a experiência lhe aproveitará corretamente.

Relata-se aqui uma história para mostrar como um professor sufista

(xeque Gurjani) explicou por que certo discípulo ainda não se achava em condições de ouvir música no sentido objetivo dos sufis. Em resposta ao pedido do aluno, redarguiu o xeque: “Jejue durante uma semana. Mande preparar a comida que você mais aprecia. Se, ainda assim, preferir o movimento musical, participe dele”.

A participação na música e na “dança” em quaisquer outras circunstâncias, diz Ghazali, não só é proibida como também é nociva ao aspirante. A psicologia moderna ainda não se deu conta de que existe uma função especial do som para elevar a consciência.

A realidade do “estado” verdadeiro da experiência sufista é de apreensão muito difícil para quem está de fora, acostumado a pensar em termos diferentes desse estado. “É preciso relevar-lhe algumas coisas”, diz Ghazali, “porque ele não tem consciência do que são esses estados. Como um cego que tentasse compreender a experiência de enxergar a relva verde ou a água que corre.”

O máximo que pode fazer uma pessoa de fora é relatar a experiência que lhe referem em função de suas próprias experiências — sensuais, orgiásticas, emocionais. “Um homem sábio, todavia, não negará tais estados simplesmente porque não os experimentou; pois essa maneira de formar opinião é desastrosamente tola.”

A visão, pelo deísta, da chamada experiência mística, que não encerra nenhum conhecimento superior e não passa de uma forma de auto-embriaguez, não é a que Ghazali tenta retratar. Ainda menos inclinado se mostra a aceitar a asserção de que há alguma espécie de descida da divindade no homem. Toda descrição é viciada, e pode ser até invalidada, pela tentativa de transportá-la num veículo — as palavras — que não a transmita adequadamente. Um comentador sufista de Ghazali observa que coisas que são experiências abrangentes “não podem ser expressas por um forjador de palavras resmungão, assim como ele mesmo não aceitaria o desenho de uma fruta no papel como comestível ou nutritivo”.

A tentativa intelectual ou externalista de compreender alguma coisa vicariamente — introduzir à força, num modelo de palavra, algo que não se ajuste a ela — é “como alguém que imagina, ao ver o próprio rosto num espelho, que o rosto, de um modo ou de outro, ficou preso nele”.

Nas reuniões de dervixes há exemplos de convulsões extáticas e outros sinais de experiência ou estados falsos. De uma feita, recorda Ghazali, o grande xeque Junayd repreendeu um jovem que entrara a delirar numa reunião sufista. “Nunca mais faça isso ou, então, deixe a minha companhia”, disse-lhe Junayd. A crença sufista é de que evidências externas, como essa, de mudanças supostamente internas, são simuladas ou meramente emocionais. A verdadeira experiência não é acompanhada de nenhuma ação concomitante desse gênero — quer seja “a emissão extática, ou aparentemente extática, de sons ininteligíveis”, quer sejam “as convulsões de um corpo que rola no chão”. O ilustre Mahmud Shabistari, em seu *Jardim secreto*, comenta: “Se não conheces esses estados, segue adiante, não te juntes ao infiel em ignorante simulação. . . Pois nem todos aprendem os segredos do Caminho”.

Tais demonstrações, de certo modo, estão associadas ao emprego emocional de palavras, que constitui a fraqueza e, finalmente, a decadência das religiões formais. Fazer frases relacionadas com Deus, com a fé ou com qualquer religião é uma questão externa e, na melhor das hipóteses, emocional. Essa é uma das razões por que os sufis não discutem o sufismo no mesmo contexto da religião. Os planos envolvidos são diferentes.

Depois de uma experiência interior do que se pretende dizer com a fraseologia familiar da religião, as frases deixam de ter significado, seja ele qual for, porque se registrou a transição do mais grosseiro para o mais refinado. Ghazali ilustra esse fato com um relato. O mestre sufista Fundayl (morto em 801) disse: “Se lhe perguntarem se você ama a Deus, não diga nada. Porque, se disser: ‘Não amo a Deus’, será um ateu. Se, por outro lado, disser: ‘Amo a Deus’, suas ações o contradirão”.

Se souber o que é o amor religioso, uma pessoa o expressará à sua maneira e não do modo familiar aos que não sabem o que é. Toda a gente será enaltecida ou rebaixada de acordo com suas próprias capacidades e com aquilo com que está familiarizada. Refere Ghazali que um homem desmaiou numa perfumaria. Os circunstantes tentaram reanimá-lo com perfumes suaves. Dali a pouco, alguém que o conhecia disse: “Fui lixeiro. Esse homem também foi. Ele será reanimado pelo cheiro do que lhe é familiar”. Em vista disso, colocaram debaixo do nariz do homem desmaiado uma substância nauseabunda, que logo o reanimou.

Esse tipo de afirmação é geralmente contestado pelos que procuram atribuir sensações familiares a uma ordem superior de coisas, e presumem estar experimentando, pelo menos, alguma parte do divino ou do místico em formas ainda mais grosseiras. A forma mais grosseira, apropriada ao seu contexto, não pode ser transposta. Um motor de gasolina não será movido a manteiga, ainda que a manteiga seja, por si mesma, uma coisa excelente. Mesmo assim, ninguém pensaria em chamá-la, a sério, de gasolina. A doutrina sufista de um contínuo refinamento da matéria será vista aqui como totalmente diversa da de outros sistemas. As outras duas escolas sustentam que a materialidade deve ser evitada de todo, ou utilizada. Na realidade, cada grau de materialidade tem sua própria função; e a materialidade se estende num refinamento sucessivo até tornar-se o que geralmente se considera separado — espírito.

Ghazali enunciou a doutrina da necessidade de se compreenderem as múltiplas funções, em níveis diferentes, do que parece ser a mesma coisa, como por exemplo: “Os olhos tanto vêem o grande quanto o pequeno: o Sol é do tamanho de uma tigela. . . A inteligência compreende que o Sol, na verdade, é muitas vezes maior do que a Terra. . . As faculdades da imaginação e da fantasia produzem, amiúde, crenças e sentenças promulgadas que se têm por produtos da inteligência. O erro está, por conseguinte, nos processos mentais inferiores para os desavisados ou insensíveis”. (*Nicho de luzes*, primeira parte.)

Por insensíveis subentende ele os que não querem sentir o impacto e o sentido múltiplos. Entre numerosas ilustrações da maneira como funciona essa tendência, ele diz no *Renascimento* algumas coisas importantes a respeito do eu.

O eu significa, num sentido, a personalidade do homem, utilizada no manejo dos impactos externos e no seu emprego para a satisfação própria. Mas também significa a qualidade interna ou essencial do indivíduo. Nessa capacidade, seu nome formal muda de acordo com suas funções. Se a essência opera corretamente na reorganização da vida emocional e no impedimento da confusão, é conhecida como o Eu Pacífico. Operando no campo da consciência, quando se ativa para lembrar ao homem ou à mulher certos assuntos, chama-se Eu Acusador. Tem havido tremenda confusão nesse assunto, porque, para fins de exame e de ensino, é preciso dar um nome ao eu essencial. Entretanto, seus diferentes modos de operação, de acordo com o trabalho que está executando, podem dar a impressão de ser um sem-número de coisas diferentes; ou até de estar em fases diferentes de desenvolvimento. É legítimo representar o processo como composto de fases, mas isso será, no máximo, simples distinção ilustrativa. O sufi cuja consciência opera corretamente encarará as diferentes fases da transmutação da essência de um modo especial e distintivo, que não se duplica adequadamente na terminologia familiar. Quando a essência opera de modo normal para o homem não-desenvolvido, empresta seu potencial ao mecanismo que concede satisfações primitivas, e é então conhecida como o Eu Dominante.

“Certas condições”, destaca ele, “facilmente compreendidas, dão a impressão de que tudo pode ser, da mesma forma, facilmente compreendido. Mas existem situações só compreendidas pelos que as vêem de certo modo [especial]. A ignorância desse [mecanismo] dá origem ao erro comum de presumir uma uniformidade nos acontecimentos.”

Em comum com outros professores sufistas, Ghazali é de opinião que tem

de repetir o seu argumento em formas diferentes à medida que o texto o exigir. Em parte, porque o método sufista pode querer que se adote o mesmo ponto de observação em diferentes conjuntos de idéias. E também porque, como não raro se vê, em grupos de estudo, as pessoas exaltam, da boca para fora, uma afirmação importante e, todavia, não se deixam penetrar por ela. A afirmação precisa realmente operar como força dinâmica no interior da mente do estudante. Em muitos casos, por estar acostumado a ser condicionado ou exercitado, o estudante aceitará a afirmação como um condicionamento. Em resultado disso, limitar-se-á a pensar que a absorveu, porque responde de modo previsível toda vez que certo estímulo de afirmação lhe é aplicado. Tal condicionamento, se é que ocorreu, terá de ser rompido para que se manifeste o efeito sufista.

O mal-entendido envolvido no emprego das expressões “Filho de Deus” (atribuída a Jesus) e “Eu sou a Verdade” (proferida pelo sufi Hallaj (3)) deve-se inteiramente a essa questão. A tentativa de expressar certa relação num idioma não preparado para tanto faz que a expressão seja erroneamente compreendida.

O indivíduo, diz Ghazali no *Renascimento*, pode passar por estádios de desenvolvimento interior análogos aos do crescimento humano. Esse desenvolvimento gradativo permite que suas experiências assumam formas diferentes. Daí que um sufi possa prescindir de determinada experiência física porque o seu desenvolvimento tomou o lugar da capacidade para uma experiência melhor, mais coerente. “Cada fase da vida, por exemplo, é assinalada por um tipo novo de prazer. As crianças gostam de brincar, e não fazem a menor idéia dos prazeres do casamento, para cuja apreciação desenvolverão mais tarde a capacidade necessária. O adulto, por seu turno, na mocidade, não terá capacidade para o gozo de riquezas e grandeza, experimentado pelo indivíduo de meia-idade. Este último, por sua vez, considerará os deleites anteriores muito menos significativos do que os que

experimenta agora. Indivíduos mais desenvolvidos, naturalmente, reputarão incompletas, impalpáveis ou esporádicas as satisfações convencionalmente familiares quando cotejadas com sua nova capacidade de apreciação.”

A alternância das alegorias, que as impede de se cristalizarem em meros mecanismos de condicionamento, é um processo comum ao ensino vivo das escolas sufistas. Em suas obras, Ghazali modifica amiúde o ensino num sentido exterior, sendo que o sentido interior continua o mesmo. Em seu trabalho *Minhaj el-Abidin*, ele divide o progresso da transmutação da consciência em sete “vales” de experiência — o Vale do Conhecimento, o Vale do Retorno, o Vale dos Obstáculos, o Vale das Tribulações, o Vale do Relâmpago, o Vale dos Abismos e o Vale do Elogio. Esta é a mais teológica das estruturas de projeção da mensagem sufista, e forma o meio através do qual o devoto muçulmano e o devoto cristão da Idade Média foram capazes de vislumbrar o ensinamento sufista. É interessante notar que Bunyan e Chaucer empregaram esse material sufista, adotando muita coisa da sua imaginária, a fim de dar maior firmeza ao pensamento católico.

Professores orientais, como Attar e Rumi, mantinham contato com a corrente mais direta do sentido da “busca”; provavelmente por serem professores não só práticos mas também teóricos, que tinham suas próprias escolas.

No entender de Ghazali, a felicidade do homem passa por refinamentos sucessivos de acordo com o seu “estado de ser”. Esse ensinamento, que não aceita a concepção humana habitual de que existe uma forma padronizada de felicidade, uma abstração, é uma característica acentuada do saber sufista.

“O homem contém diversas possibilidades, correspondendo cada uma delas ao seu próprio tipo de prazer. Para começar, há o prazer físico. De um modo semelhante há a faculdade moral, a que chamo razão verdadeira, que se compraz com a obtenção do maior acervo possível de conhecimentos. Dessa maneira, há satisfações externas e internas, preferidas de acordo com o seu

refinamento."

“Um homem, portanto, que tenha a capacidade de aceitar a perfeição do Ser, preferirá a sua contemplação. Até na vida atual a felicidade dos que procuram o bem é incomparavelmente maior do que se pode imaginar.”

Notas:

(1) *Ver a anotação “Verso da Luz”.*

(2) *Versão de Sayed Nawab Ali, Some moral and religious teachings of Al-Ghazzali, Lahore, 1960, pág. 109.*

(3) *Ver a anotação “Hallaj”.*

13 - Omar Khayyam

“A verdadeira devoção é por si mesma: não é desejar o céu nem temer o inferno.”

Rabia el-Adawia

As quadras de Omar, filho de Abraão, o Fazedor de Tendas, foram traduzidas em quase todos os idiomas do mundo. Nada do que se sabe de sua vida de colega de escola do grande Assassino, amigo de Nizam, o grão-vizir, cortesão e epicuro, é tão pouco verossímil quanto as aventuras que lhe sucederam na tradução. Tornou-se um lugar-comum dizer que o *Rubaiyat* traduzido por FitzGerald representa com maior fidelidade o poema irlandês do

que o persa. Isso, porém, por si mesmo, é uma avaliação superficial, porque Omar não se representa a si mesmo, mas sim uma escola de filosofia sufista. É necessário não só conhecer o que Omar realmente disse, mas também o que ele queria dizer.

Existe outro interesse no fato de que, ao amalgamar idéias de diversos poetas sufistas e colocá-las sob o nome de Omar, FitzGerald manteve, inconscientemente, um impacto sufista na literatura inglesa.

Começemos com a sua tradução. Na quadra 55, FitzGerald faz Omar falar especificamente contra os sufis:

“A videira bateu numa fibra; em torno dela
Se agarra o meu Ser — deixem zombar o sufi;
Do meu Vil Metal pode forjar-se uma Chave
Que abra a Porta atrás da qual ele uiva”.

Isso parece significar, se é que significa alguma coisa, que Omar se opõe ao sufi. E que o que o sufi procura talvez possa encontrar-se realmente pelo método de Omar, e não pelo seu.

Para qualquer investigador comum, este poema liquidaria de pronto a probabilidade de Omar ter sido sufi.

Acreditam os sufis que, dentro da humanidade, há um elemento, ativado pelo amor, que fornece os meios de se alcançar a verdadeira realidade, chamada sentido místico.

Se remontarmos ao poema original de que foi traduzida a quadra 55, procurando ou não sufis zombeteiros, este é o significado que encontramos em persa:

“Quando a Causa Original determinou o meu ser
Recebi a primeira lição de amor.

Foi então que se fez, do fragmento do meu coração,
A Chave do Tesouro de Pérolas de sentido místico”.

Não há aqui sufi, nem porta, nem uivos, nem zombarias, nem vide, nem fibra. Mas as palavras usadas são termos técnicos sufistas.

Embora se aceite geralmente que Khayyam não era um poeta muito apreciado em seu próprio país, até celebrar-se graças à estima que a tradução de FitzGerald granjeou no Ocidente, isso tampouco é rigorosamente exato. Khayyam, de fato, não foi tão universalmente apreciado quanto Saadi, Hafiz, Rumi e outros poetas sufistas. A função da coleção de poemas conhecidos como de sua autoria era um pouquinho diferente. E duvidoso que alguns sufis tenham sido consultados sobre o que pensavam de Khayyam. E cumpre admitir que, mesmo que tivessem sido consultados, poucos se sentiriam inclinados a discutir o assunto com um estranho.

Consagrou-se um imenso e diligente trabalho à tarefa de averiguar quais são as quadras originais ou genuínas das muitas coleções de versos omarianos. Do ponto de vista do sufi, como Omar não era professor de uma escola de místicos mas apenas professor e paradigma de uma escola, a questão carece de importância. Muito interesse demonstraram os pesquisadores literários no tocante à possível influência sobre Omar do poeta cego Abu el-Ali el-Maari. No *Luzum*, escrito uma geração antes de Khayyam, Maari publicou uma poesia muito semelhante, que dizem remanescente de Khayyam.

Maari escreveu como Khayyam, e Khayyam escreveu como Maari, diria um sufi, porque estavam ambos escrevendo o ponto de vista da mesma escola. Khayyam, provavelmente, copiou Maari tanto quanto se copiam um ao outro dois nadadores que nadam juntos e que aprenderam, separados ou juntos, com o mesmo professor.

Esse é o impasse que surge quando uma pessoa (literária) olha para uma faceta de um trabalho, e outra pessoa (mística), para a intenção ou para a

influência num determinado contexto.

Khayyarn é a voz do sufi e, para o sufi, a voz do sufi é eterna. Em poesia ela não se submete prontamente a teorias centralizadas no tempo. É certo que Khayyam foi redescoberto em persa graças à fama das traduções — se com isso quisermos dizer: “Khayyam não era muito conhecido dos não-sufis na Pérsia até uma época relativamente recente. Entretanto, graças aos esforços de eruditos ocidentais, a sua obra difundiu-se muito amplamente entre eles”.

O professor Cowell, que apresentou Omar a FitzGerald, e lhe ensinou persa, encontrou o conteúdo sufista de Khayyam através de conversas de filósofos indianos. Alguns estudiosos mais recentes chegaram à conclusão de que essas pessoas enganaram o professor. Alguns eruditos ocidentais não encontram nenhum conteúdo sufista em Khayyam. O reverendo dr. T. H. Weir, que fazia conferências em árabe (Khayyam versou em persa), escreveu um livro a respeito de Omar em que se mostra muito claro a esse respeito. “A verdade”, diz ele (em seu *Omar Khayyarn the poet*), “é que não podemos ler meia dúzia de versos de Omar sem perceber que ali não há misticismo, tanto quanto não o há em Burns.” Ele não nos diz a que espécie de misticismo se refere, nem como poderia identificá-lo.

O próprio FitzGerald se sentia confuso diante de Omar. Às vezes, julgava-o sufi, às vezes não. Mas ele mesmo absorvera muitas idéias sufistas. Heron-Allen, que levou a efeito uma análise muito cuidadosa, mostra que o material que as pessoas supunham haver sido composto por FitzGerald provinha, não raro, de outros poetas persas, a saber, os que, a partir de Chaucer, maior influência exerceram sobre os escritores ingleses — os sufis Attar, Hafiz, Saadi e Jami.

Talvez de caso pensado, mas provavelmente de modo accidental, FitzGerald se impregnara de ensinamentos sufistas hauridos de textos persas fundamentais. Estes maduraram em sua mente até emergirem, misturados com Omar, para formar o *Rubaiyat* em inglês. Se FitzGerald tivesse tido co

nhecimento da técnica especial de ensino empregada por Khayyam — seguindo uma linha de pensamento com a intenção de expor-lhe a superficialidade — poderia ter proporcionado algo ainda mais eficaz em seu impacto.

O tradutor também não se deu conta do destaque dado por Khayyam ao estado sufista de compreensão que se segue à “embriaguez”, comida em passagens como esta:

“Não posso viver sem vinho,
Sem esgotar a taça não posso carregar o corpo.
Sou escravo do hálito com que diz o Saki:
‘Beba mais uma taça’ — e não posso fazê-lo”.

Eis aí uma clara referência à condição atingida sob a orientação de professores sufistas quando o que era uma experiência extática se converte em percepção verdadeira da dimensão escondida além da embriaguez metafórica.

A versão de Khayyam feita por FitzGerald nunca foi melhorada em inglês porque, para que as idéias sufistas possam ser transmitidas a qualquer geração, faz-se mister certa harmonia entre as idéias e a formulação do tempo.

Isso não quer dizer que qualquer pessoa seria capaz de ver esse conteúdo em Omar. Ele conquistou Swinburne, Meredith e milhões de pessoas que procuravam um meio de pensar fora das convenções em que se sentiam aprisionadas. Outros, porém, acharam que se tratava, de certo modo, de uma ameaça à convenção. Um célebre doutor em teologia, o dr. Hastie, não tentou compreender a profundidade de Khayyam.

Qualificou a versão de FitzGerald “do espírito mais rude e da reflexão mais superficial, cantos fracos e vulgares”. O próprio FitzGerald produziu um “Omar recém-remendado”, que emocionava “fanáticos miseráveis, iludidos e mal-sãos do seu Culto”. “Culto” esse que era “uma loucura e uma ilusão literária, desvario e espúria idolatria”.

Terá o reverendo cavalheiro sentido ameaçados os seus valores por alguém que não passava, no fim de contas, “de um trôpego bebedor, um patife covarde, um fanfarrão falido, jactancioso, catacego?”

Omar foi talvez tão compreendido no Oriente quanto no Ocidente. Perturbado porque tantos estudantes muçulmanos que falavam inglês na Índia se mostravam entusiasmados pela tradução dos versos de Khayyam feita por FitzGerald, pelo menos um teólogo muçulmano ortodoxo publicou uma advertência. Em *A explicação de Khayyarn* (Molvi Khanzada, Lahore, 1929), folheto amplamente divulgado, fez o que pôde para encaixar o problema segundo sua perspectiva. Primeiro argumenta, não sem razão, que FitzGerald não conhecia muito bem o persa. Em seguida insiste em que Cowell tampouco e conhecia bem (“os dois garatujavam, como criancinhas”). As pessoas que desejassem ler Khayyam deviam estudar persa primeiro e não inglês. Antes mesmo de enfronhar-se em Khayyam e antes de passar a assuntos complicados como o sufismo, deviam adquirir uma base apropriada do islamismo. Finalmente, Khayyam é um termo genérico aplicado a um método sufista de ensino e que, de qualquer maneira, seria enganador se fosse tomado por si só, fora dos livros e sem um professor.

Khayyam foi objeto de um grande culto na Inglaterra. Seus devotos formavam clubes, plantavam rosas de Nishapur sobre o túmulo de FitzGerald, buscavam emulá-lo na poesia. O culto literário multiplicou-se, a despeito de se saber que o mais antigo manuscrito existente fora escrito trezentos e cinquenta anos após a morte do autor — quase como se tudo o que soubéssemos a respeito de São João da Cruz se achasse num documento escrito ontem, e tivéssemos de basear nesse documento a nossa avaliação.

Do ponto de vista sufista, a poesia de Khayyam tem múltiplas funções. Pode ser lida apenas pelo conteúdo aparente; pode ser recuada em determinadas condições a fim de proporcionar aperfeiçoamentos especiais na esfera da consciência; pode ser “decodificada” a fim de se obter material utilizável em

estudos sufistas.

Como parte da herança sufista ela desempenha um papel abrangente, cuja compreensão representa, por si mesma, parte da especialização sufista.

Diz-se, a respeito de Khan Jan-Fishan Khan, chefe dos sufis hindus Kush, grande mestre do século XIX, que ele usava as quadras de Omar em seu sistema de ensino. Relata um discípulo:

Três novos membros foram à presença do Khan. Ele os recebeu, disse-lhes que fossem embora, estudassem Khayyam, e depois voltassem. Uma semana depois, apresentaram-se, no dia de audiências. O primeiro disse que o efeito do poema fora fazê-lo pensar e pensar como nunca o fizera até então. O segundo confessou que tinha Khayyam na conta de herege. O terceiro era de opinião que havia um mistério profundo em Khayyam, que ele esperava ser capaz de compreender um dia.

O primeiro foi conservado como discípulo. O segundo foi enviado a outro professor. O terceiro foi mandado de volta para estudar Khayyam por mais uma semana. Um discípulo perguntou ao Khan se esse era um método de avaliar as possibilidades dos aspirantes a sufis. “Já sabíamos alguma coisa a respeito deles, através de meios intuitivos”, replicou o mestre, “mas o que você considera uma prova é, em parte, uma prova e, em parte um fragmento do adestramento deles. Além disso, serve para ajudar a treinar os observadores também. Isso é sufismo — um composto, se quiser, de estudo, sentimento e interação de pessoas e pensamento.”

Eu me achava presente um dia quando um entusiástico seguidor alemão de Omar leu uma complicada e palavrosa análise de Khayyam e suas fontes a um mestre sufista. Começando com a afirmativa de que Omar foi descoberto por Von Hammer quase quarenta anos antes de Cowell e FitzGerald, o alemão concluiu mostrando, para a sua própria satisfação, que quase todos os tipos de teorias filosóficas se achavam englobados no *Rubaiyat*. O sábio ouviu-o no silêncio mais profundo. Em seguida, contou uma história:

Um erudito foi procurar um mestre sufi e perguntou-lhe a respeito dos sete filósofos gregos que tinham ido para a Pérsia fugindo da tirania de Justiniano, que lhes fechara as escolas filosóficas. “Eles eram dos nossos”, retorquiu o sufi.

Encantado, o erudito foi embora e escreveu um tratado sobre as origens gregas do pensamento sufista.

Um belo dia, topou com um sufi itinerante, que lhe disse: “O mestre Halimi e o grande Rumi citaram Jesus como professor sufista”.

“Ele talvez tenha querido dizer que o saber grego passou para os cristãos e também para os sufis”, concluiu o erudito. E escreveu um tratado sobre isso.

Ao fazer uma peregrinação, o primeiro mestre passou pela cidade natal do erudito. Ao vê-lo, afirmou: “E os hereges, e os milhares que o ignoram, são dos nossos” (1).

Meu amigo, o sufi, olhou fixamente para o escolástico alemão. E disse-lhe: “O vinho contém água, açúcar, fruta, cor. Misture tudo isso e não produzirá vinho.

“Estamos todos sentados numa sala. Suponha que um homem diga: ‘Os chineses têm salas. Por conseguinte, todas as salas são copiadas dos chineses. Aqui há um tapete. Isso significa influência mongólica. Um criado entrou naquele momento — este, seguramente, é um hábito romano. Ou será um costume faraônico? Agora, olhando pela janela, vejo um passarinho. A pesquisa tem demonstrado que os passarinhos eram quase certamente vistos pelos antigos egípcios quando olhavam pela janela. Que maravilhosa amálgama de costumes herdados é este lugar!’ Que pensaria você de um homem assim?”

A chamada teoria da transmigração de Omar foi posta em relevo pelo professor Browne, uma das maiores autoridades inglesas em literatura persa e autor do livro clássico *Literary history of Persia*, que cita um conto tradicional a respeito do poeta, destinado a provar que ele acreditava na reencarnação.

O poeta se dirigia, certa vez, a um velho colégio de Nishapur,

acompanhado de um grupo de alunos seus. Uma feira de burros, que carregavam tijolos para a reforma do edifício, entrou. Um dos burros, todavia, recusou-se a passar pela porta. Omar, que assistia à cena, sorriu, encaminhou-se para o burro e recitou um poema improvisado:

“Ó tu, que foste e voltaste,
Teu nome se perdeu entre nomes.
Tuas unhas fundiram-se em cascos:
Tua barba, um rabo, está agora na outra ponta”.

O burro entrou logo no recinto do colégio e os discípulos, assombrados, perguntaram ao professor:

— Sábio, o que significa isso?

— O espírito que se acha agora naquele burro esteve outrora no corpo de um professor deste colégio. Ele não quis entrar como burro. Mas depois, verificando que havia sido descoberto por um colega, teve de fazê-lo.

Omar, contudo, não estava (como chegaram a pensar os externalistas) indicando a possibilidade de que algum elemento da entidade humana possa pertencer a outra forma viva. Nem estava aproveitando a oportunidade para brigar com o estéril escolasticismo da época. Tampouco estava querendo mostrar-se capaz de exercer influência sobre burros com os seus versos.

Se ele não estava se exibindo diante dos discípulos, nem pilheriando, nem exercendo alguma atividade particular, misteriosa para o observador não-iluminado, nem pregando uma forma de reencarnação, nem versificando essencialmente — que estaria fazendo?

Ele estava fazendo o que fazem todos os professores sufistas — aplicando um impacto complexo em proveito dos estudantes, permitindo-lhes participarem de uma experiência abrangente do professor. Essa é uma forma de comunicação demonstrativa só conhecida dos que passaram por uma escola sufista. No

momento em que o processo é dividido pela mente inquisitiva, na tentativa de relacioná-lo com um significado racional singelo, ou mesmo duplo, o próprio significado desaparece.

Por meio desse método, o discípulo aprende coisas que não podem ser transmitidas por nenhum outro sistema. Se as reproduzirmos em caracteres de imprensa sem que antes lhes seja acrescentada uma advertência que tente indicar-lhes o caráter especial, a situação parecerá ao mais diligente investigador, na melhor das hipóteses, obscura.

O nome que Omar escolheu para si mesmo — Omar Khayyam — numericamente decifrado dá *Ghaqi* — Esbanjador de Bens —, nome usado por quem não dá o menor valor às coisas ordinárias deste mundo, quando o esbanjamento da atenção sobre elas impede que nele se desenvolva a percepção significativa de outra dimensão.

Um dos poemas mais notáveis de Omar contra os pensadores mecânicos — acadêmicos ou emocionais — ainda pode ser usado justificadamente para censurar seus críticos e exegetas subseqüentes:

“Ó ignorantes — a Estrada não é esta nem aquela!”

Nota:

(1) *Ver a anotação “Sufis ocultos”.*

14 - A linguagem secreta:

I Os carvoeiros

“Como pode a Essência, que não encontrou o doador do Ser — como pode tornar-se ela um doador do Ser?”

Jami

Nem o sufismo na tradução das suas formas literárias nem os escritos de muitos poetas orientais serão bem compreendidos sem o conhecimento da linguagem secreta (a “língua escondida”) usada para comunicar idéias e conceitos. A tradução literal de palavras sufistas ou expressões cifradas tem causado uma confusão quase inacreditável no Ocidente, sobretudo na transmissão do “saber secreto”. O problema principiou em sua forma literária no século XII, quando se traduziram as alquimias alegóricas. E continua, numa sucessão quase ininterrupta, até hoje, quando ainda estão aparecendo livros sufistas com uma interpretação literal do que são, de fato, complicações poéticas, assim escritas para serem entendidas apenas pelo sufi.

É impossível resenhar todos os sistemas usados em forma de linguagem secreta pelos sufis. Podemos, contudo, indicar alguns casos, exemplos que esclarecem a idéia e projetam luz sobre enigmas que ainda subsistem no Ocidente.

Antes de tudo, precisamos adentrar um pouco mais na matéria.

O ilustre poeta Nizami, em seu *Tesouro de mistérios*, foi um dos muitos que se referiram à criptografia dos sufis. Trata-se de uma forma de comunicação entre os iluminados que tem a vantagem de ligar o pensamento mundano às dimensões maiores, o “outro mundo”, do qual a humanidade comum está separada. A formulação da linguagem varia de acordo com o tempo e a cultura em que é usada, mas sua essência e seu funcionamento continuam a ser os mesmos.

Nos tempos sufistas clássicos a citada linguagem baseava-se no árabe, conquanto se encontrem exemplos da utilização pré-islâmica do sistema.

Num poema, Nizami fornece esta pista da linguagem:

“Tempo virá em que a nossa matriz será estampada numa moeda nova. [A fala sufista] não pertence a nenhum idioma conhecido. Debaixo da língua do poeta jaz a chave do *Tesouro*. O profeta e o poeta são a semente: os demais, a casca”.

Por não ser apenas um código para obstar a que os profanos compreendam coisas que eles mesmos não podem adequar corretamente, e porque se supõe ligada a uma realidade maior, a linguagem secreta é, com efeito, imensamente complicada. É o objeto de estudo sufista nos círculos dos professores, e uma vez que seu método de procedimento é compreendido, revela-se pelo menos parte de seu funcionamento. Se examinarmos o excerto de Nizami, veremos o modo com que se emprega o duplo sentido para despistar o leitor literário comum. “Nossa matriz. . . estampada numa moeda nova” pode significar uma vida futura, ou até a possibilidade da reencarnação. Não é esse, porém, o propósito de uma associação automática dessa natureza. Acompanhando, no persa original, o conhecimento básico do qual a mencionada passagem é uma pista, descobrimos que “a chave do *Tesouro*” é o título do próprio livro (*O tesouro dos mistérios*). Num sentido secundário pode significar tesouro de conhecimentos, mas o nosso poeta está sendo mais específico.

Embora tenha expressão no mundo familiar, admite-se que a linguagem secreta mantenha uma relação especial com o mundo extrafamiliar. Em sua expressão literária, portanto, ela é não só uma forma de arte mas também uma porta para as áreas onde não existe “língua conhecida”.

Se voltarmos a uma fase anterior da codificação, veremos que o sistema básico é o esquema Abjad, código de substituição muito simples, amiúde acoplado a alegorização do cifrado, amplamente usado em literatura. Muitas pessoas o lêem ou, pelo menos, o procuram, como se fosse a coisa mais natural

do mundo, especialmente poetas e escritores. Tanto o hebraico quanto o árabe usam equivalentes numéricos semelhantes das letras semíticas, agora também aplicados a muitas outras línguas. Estas são as letras e seus equivalentes:

	<i>Letr</i>	<i>Número</i>		<i>Letr</i>	<i>Número</i>		<i>Letr</i>	<i>Número</i>
<i>a</i>			<i>a</i>			<i>a</i>		
	ALI	1		YA	10		QA	100
<i>F</i>						<i>F</i>		
	BA	2		KA	20		R	200
			<i>F</i>					
	JIM	3		LA	30		SH	300
			<i>M</i>					
	DA	4		MI	40		T	400
<i>L</i>			<i>M</i>					
	HA	5		NU	50		TH	500
			<i>N</i>					
	WA	6		SIN	60		KH	600
<i>U</i>								
	Z	7		AY	70		DZ	700
			<i>N</i>					
	HH	8		FA	80		DH	800
	TT	9		SD	90		TZ	900
							GH	1000

Enquanto as letras árabes têm até mil equivalentes, o alfabeto hebraico só tem quatrocentos. Para finalidades mnemônicas, esse arranjo de letras é sempre memorizado da seguinte maneira, como uma enfiada de palavras sem sentido, acrescentando-se pontos diacríticos para possibilitar a pronúncia:

ABJAD HAWAZ HUTY KALMAN SAFAS

QURSHAT THAKHDZ DHATZAGH.

Em persa, urdu e outras línguas não semíticas, as letras têm sons ligeiramente diferentes em alguns casos, mas isso não influi no seu emprego, permanecendo constantes os seus valores numéricos.

Nomes de datas, datas de nascimento ou de morte, palavras que expressam o caráter ou as aspirações de uma pessoa, todas, muitas vezes, se originaram do esquema. A repetição ignorante das palavras sem sentido, em alguns lugares dotou as “palavras” Abjad da *baraka* espúria, a crença em funções inerentes especiais, mas isso pertence ao reino dos processos mágicos iterativos e não é importante.

Aqui está um exemplo de como se pode utilizar o esquema. Suponhamos que pretendemos dar nome a um livro, mostrando que ele tem um conteúdo disfarçado, registros talvez de processos secretos. Poderíamos chamar-lhe *Fonte de registros*, em árabe *Umm el Qissa*. Examinemos as palavras que escolhemos, com os respectivos significados:

UMM = mãe, matriz, fonte, princípio, protótipo

EL = de

QISSA = registro, história, conto.

Vemos agora que *Umm el Qissa* pode significar alguma coisa equivalente a: Mãe de Registros, Fonte de História, Protótipo de Contos. Agora, se todas essas alternativas não são agradáveis, ciframos as letras colocando em seu lugar os equivalentes numéricos da lista Abjad comum. Em seguida os somamos. O total é 267.

Agora precisamos encontrar, para o livro, um título suficientemente descritivo ou poético, feito de letras que, somadas, perfaçam o mesmo número 267.

A nossa disposição pode dar-nos a frase: *Alf layla wa layla*. O que quer dizer *As mil e uma noites*. O título de um livro, ou o nome do autor dão, freqüentemente, importantíssima indicação da ênfase que deve ser colocada no livro, e o que nele se pode descobrir. No caso das *Noites árabes*, a pessoa que deu nome ao livro pretendia transmitir a idéia de que nele se encontrariam histórias essenciais. Um estudo das histórias propriamente ditas e da sua decifração, de acordo com as regras da linguagem secreta, dá-nos a intenção ou o significado oculto e o emprego delas. Muitas são histórias sufistas instrutivas, cifradas, descrições de processos psicológicos, ou uma espécie qualquer de saber codificado.

Por mais complicado que tudo isso possa parecer, a investigação, de fato inevitável, não será difícil para quem estiver trabalhando com essa espécie de material. Quase todas as pessoas que o fazem foram treinadas na metodologia pelos próprios professores. Pode-se dizer que se trata de uma parte do adestramento literário sufista — o ponto em que se mostra que a literatura é o veículo de experiências muito mais complexas do que as que se fazem no nível literário, tais como são usualmente compreendidas.

Podemos analisar agora a misteriosa palavra “sufi”, causa de perplexidade e indagação. Decodificada pelo esquema, vemo-la feita da maneira seguinte: S = 90; W = 6; F = 80; Y = 10. Estas são as consoantes usadas na grafia da palavra, que totalizam 186. Para decodificar, temos de arrumar os números em centenas, dezenas e unidades, 100, 80, 6, que são depois retransformadas nas letras equivalentes: 100 = Q; 80 = F; 6 = U. Estas letras podem ser rearrumadas de diversos modos, para formar raízes de três letras em árabe, todas indicativas de algum aspecto do sufismo. A principal interpretação é FUQ, que significa: “Acima, transcendente”. Em consequência disso, chama-se ao sufismo filosofia transcendente.

Os nomes dos autores e professores sufistas, escolhidos com o máximo cuidado, representam a qualidade, a formulação ou a ênfase que deve ser

levada em conta na leitura das suas obras ou, pelo menos, da obra em que aparecem.

Os sufis, portanto, não abordam externamente os nomes dos professores como produto do meio (Bucara, Arábia, e assim por diante); nem como indicações de profissões (Químico, Pintor, Fiandeiro). Os nomes têm de ser, primeiro, decifrados

Attar, por exemplo, significa o Farmacêutico ou o Vendedor de Perfumes. No plano poético, esse nome é suficientemente descritivo. Decifrado, para chegar-lhe à essência, temos o número 280. Restaurando os números em sua ordem de grandeza (centenas, depois dezenas), temos 200 e 80. Reconvertendo-os em letras: 200 = R; 80 = F. A palavra que representa a essência (*dhat*) é RF. Segundo nos diz o dicionário, essa palavra representa, em árabe, o conceito do “esvoaçar de um pássaro”. A obra-prima de Attar, *A conferência dos pássaros*, faz referência a isso. Mais ainda, ele escolheu a raiz RF para transmitir seus sentidos alternativos: “brilhar (luz); piscar; brilhante (cor); ser sacudido pelo vento”.

O brilho refere-se à intuição, o brilhante à projeção do ensino e ao uso das cores pelos sufis. A sacudidela, usada nesta raiz como a de uma planta ao vento, significa o movimento dos exercícios do dervixe. Attar escolhe ainda a alegoria da planta porque o sufismo é de natureza crescente adaptável, orgânica e necessária, de acordo com seus seguidores. O vento, tomado como sacudidor da planta, é o vento divino, a força impalpável conhecida pelo efeito (sobre a planta), tanto quanto por outra coisa qualquer.

Shams de Tabriz, o inspirador de algumas poesias de Rumi e, ao mesmo tempo, seu colaborador, é uma figura misteriosa para o externalista. Mencionado em literatura pelo apelido de *zardo*, que significa, no idioma persa, “fiador de ouro”, disso inferiram as pessoas que ele exercia uma ocupação mundana. O nome completo era Shamsuddin-i-Tabriz. Decifrado, verificamos tratar-se de um nome poético, cuidadosamente escolhido pelo

método de Abjad. O verdadeiro nome, convertido e reconvertido em letras, grafa-se *khit*, “fio, cordão”, e está ligado a teia e também às partículas que parecem dançar aos raios do sol. Como o nome “Shams” também significa “sol” quando traduzido literalmente, o jogo de palavras torna-se óbvio. Seus outros nomes, como *parinda* (o Voador), similarmente decifrados, produzem descrições significativas.

Nas palavras de iniciação, o Abjad proporciona significados até mais profundos, familiares a todo sufi praticante. Ninguém pode ser professor de sufismo sem ter passado pela sucessão de experiências essenciais. Depois de passar por elas, o indivíduo se modifica, de modo que só continua sendo um ser humano comum no sentido óbvio. Suas funções mudaram e ele, agora, é um “pastor”. O que lhe confere esse caráter? Uma cognição chamada “certeza” que o sufi iluminado, o “homem vitorioso”, ou “completo”, ora possui. Nesse ponto ele difere do homem comum, presa das flutuações da própria falta de estabilidade. Isso está expresso nas derivações da palavra que denota certeza.

A certeza significa orientação infalível, e a palavra que a representa é *yaqina*, formada dos elementos YQN, a seguir transpostos em 160, divididos novamente em 100 e 60 e reconvertidos em QSS. Mostra o dicionário que essa palavra tanto significa “tirar o tutano do osso”, quanto “pastor”, ou “tornar-se padre”. Os sufis consideram, portanto, que a essência da certeza e sua expressão é a “recuperação do próprio tutano, o pastoreio de outros, o exercício da autoridade dominante usualmente concedida ao que se denomina um padre em religião mecânica”. Convém notar que o sufi não pode beneficiar outra pessoa além dos limites em que sua função é reconhecida por essa pessoa. Como pastor, acode às necessidades externas de um rebanho; como padre, possui as qualidades interiores para favorecer-lhe o progresso essencial. Para o sufi, este é o significado do padre — que tenha chegado a alguma espécie de certeza que o coloca em contato com uma dimensão maior, e que não tenha sido criado mecanicamente pela ordem nem pelo estudo. O padre resulta de um

desenvolvimento. Na religião familiar não existem padres assim.

Podemos levar o método Abjad, quando usado por uma organização, mais longe do que em casos isolados. Nos círculos sufistas, em lugar de substituir os números, usa-se a rima ou o homônimo a fim de confundir os não-iniciados no tocante ao simbolismo do ritual. Diversas sociedades misteriosas do Ocidente são derivações de círculos sufistas, e pode-se facilmente remontar à sua origem conhecendo a organização sufista, a possibilidade histórica ou a linguagem secreta. Os construtores são uma. Outra são os carvoeiros.

Em árabe (e, portanto, no persa), a palavra FeHM, da raiz semítica FHM, significa “compreender, perceber”. Daí derivam as palavras “fazer uma pessoa compreender”, etc.

Um círculo sufista chamado *fehmiya* (“os percebedores”) remonta sua ascendência filosófica a Bayazid de Bistam. Há duas letras “h” em árabe. Uma palavra que utilize o segundo “h” também se pronuncia como FeHM, mas significa carvoeiro ou negociante de carvão.

Para comemorar esse fato no ritual, os seus membros passam realmente carvão no rosto. Os maçons são chamados, em alguns dicionários árabes, queimadores de carvão ou carvoeiros.

Uma sociedade secreta italiana, originalmente consagrada a fazer o bem e a finalidades de proteção mútua, era chamada de *carbonari*, os carvoeiros. Diante das provas históricas, geográficas e lingüísticas, não pode haver dúvida nenhuma de que se trata de uma forma deteriorada dos percebedores. De acordo com o saber sufista, quando o elemento dinâmico de um professor vivo deserta um círculo, este se torna iterativo e perde sua qualidade interior. Seja qual for a verdade disso, os *carbonari* são um exemplo excelente para se estudar.

Consoante o mito da sua fundação, o rei Francisco I da França (morto em 1515) estava caçando quando se extraviou e foi parar na Escócia, que limitava com os seus territórios, onde os carvoeiros o encontraram e ajudaram. Não

eram, porém, pessoas comuns, mas um bando de místicos, instruídos por um velho sábio. Francisco juntou-se a eles e passou a ser o seu protetor. Se compreendermos que o país que faz divisa com a França é a Espanha, e não a Escócia, e, além disso, uma Espanha sufistizada (1), começamos a ver outra linha de conexão com os sufis carvoeiros. “Escócia” parece não ter sido um erro, como se supôs, mas um nome cifrado de Espanha, o que é confirmado pelo fato de os maçons também proclamarem que suas primeiras lojas foram fundadas na “Escócia”, e falarem em “ritos escoceses”.

Após terem sido uma sociedade mística, os *carbonari* se fizeram éticos e, em seguida, políticos. Inúmeros maçons se juntaram a eles (2). Há muitos outros pontos de semelhança entre o círculo sufista e o italiano. Gravuras de reuniões dos *carbonari* mostram os membros dispostos de maneira idêntica à dos sufis nas reuniões. A menor unidade dos *carbonari* intitulava-se *baracca*, “choça”.

Mas entre os sufis carvoeiros, a palavra *baraka* designa reunião, a princípio um sinal para convocar reuniões. Não menos interessante é o fato de terem os sufis carvoeiros a fama de poder dar uma *baraka* (bênção) às noivas nos distritos rurais. Na Inglaterra, até hoje, as noivas costumam chamar os limpadores de chaminés — com o rosto sujo de fuligem — para dar-lhes um beijo logo após a cerimônia do casamento. El-Aswad, o Homem Negro, é uma figura importante e misteriosa nos relatos de ritos de feitiçaria (cerimônias não-católicas) em muitas partes da Europa, procedentes tanto do norte europeu quando da Espanha arabizada (3).

Milhões de palavras poderiam ser escritas sobre significados sufistas ocultos. Às vezes, encerrados em frases, mas não muito significativos no sentido aparente, são repetidos com um fervor desconcertante para os não-iniciados. Aqui está um deles: “Procura o conhecimento, nem que seja na China”. A expressão, que está em todos os lábios sufistas, tem mais do que um sentido literal ou mesmo figurativo que se descobre quando se analisa o

emprego da palavra “China”, interpretada através da linguagem secreta.

“China” é a palavra cifrada que indica concentração mental, prática dos sufis, pré-requisito essencial ao desenvolvimento sufista. A expressão é importante, em parte, porque proporciona um exemplo da coincidência de interpretação possível tanto na língua árabe quanto na persa. Nenhuma delas tem qualquer conexão real com a outra. O fato de que a palavra “China”, em ambas, embora grafada e pronunciada de maneira diferente, representa, decifrada, substancialmente o mesmo conceito, confere a essa expressão uma significação especial para o sufi.

Este é o método de decifração:

CHINA. Em árabe, SYN (letras Saad, Ya, Nun). Números equivalentes: 90, 10, 50. Somadas, essas letras dão como resultado o número 150. Dividido por centenas, dezenas e unidades: $100 + 50$ (não sobraram unidades). Retraduzidas em números: $100 = Q$, mais $50 = N$. Q e N recombina-se para formar uma palavra: QN. A palavra QN (na forma QaNN) simboliza, em árabe, o conceito de “examinar minuciosamente, observar”, e é tomada, por consequência, como símbolo de concentração, foco. A injunção agora é deste teor: “Procura o conhecimento, nem que seja na concentração (da mente)”.

CHINA. Em persa CHYN (letras Che, Ya, Nun). Números equivalentes: 3, 10, 50. Antes de ser traduzida em números, a letra persa *Che* (CH) é trocada, primeiro, pelo seu equivalente mais próximo no esquema de Abjad, que é J. O montante das três somas foi $3 + 10 + 50 = 63$. Dividido esse resultado em dezenas e unidades, temos: $60 + 3$, números que, retraduzidos em letras, dão: $60 = SIN$; $3 = JIM$. A palavra que nos compete determinar agora é uma combinação de 5 e J. Sj (pronuncia-se sajj) significa: “rebocar ou revestir, como se fosse de barro”. Se invertemos a ordem das letras (mudança permissível, uma das pouquíssimas permitidas pelas regras), teremos a palavra js, que se pronuncia jass e que quer dizer: “proceder a uma investigação a respeito de uma coisa; esquadrihar circunstanciadamente (coisas escondidas);

averiguar (notícias)”. Essa é a raiz da palavra que designa “espionagem”; é por isso que ao sufi se chama o Espia do Coração. Para o sufi, o esquadrinhar com o propósito de encontrar coisas escondidas equivale, do ponto de vista poético, ao motivo para concentrar a mente.

Nos documentos oficiais, e quando se referem uns aos outros, os carbonari sempre usaram a expressão “bons primos”. Eis aí um exemplo interessante de tradução do árabe, como também da transposição de raízes semíticas, através da aliteração, para outro idioma — neste caso o italiano. “Bom primo” em árabe é a mesma palavra empregada em relação aos antigos sufis mencionados no Corão, os *muqaribin*, os Próximos, “parentes chegados”. O radical semítico QRB, do qual deriva a palavra, é inteligentemente perpetuado na primeira sílaba da palavra italiana “*carbonari*”, o som K-R-B. Existem muitas outras semelhanças dessa natureza neste e em outros usos de sociedades de iniciação, que, em sua maioria, terão de ficar escondidas dos profanos, pois ainda estão em uso.

Notas:

(1) *A última grande expulsão dos muçulmanos da Espanha verificou-se em 1609, quando se deportou um milhão de mouros impenitentes. No tempo de Francisco I, nada é mais provável do que a existência de associações fugitivas de sufis, que vagueavam pelas florestas, instruídas por “anciãos”.*

(2) *Podem-se considerar, portanto, os significados secretos em rituais e idéias difundidas da Espanha, como que “em suspensão” ou fossilizadas em muitos sistemas contemporâneos, em que o significado original se perdeu. É importante notar que até na Espanha de hoje alguns desses significados são mais claros para simples camponeses do que para o erudito não-arabista do norte da Europa. O professor E. G. Browne, célebre orientalista, informa que,*

no princípio deste século, os camponeses espanhóis ainda utilizavam, para escrever cartas de amor, uma escritura árabe adulterada. (E. G. Browne, Literary history of Persia, Cambridge University Press, 1956, vol. I, pág. 9.)

(3) *Diz-se que, na época de Luís XVIII e Carlos X, mais de dez mil maçons de Paris eram também iniciados carbonari.*

15 - A linguagem secreta

II Os construtores

“Não faça caso das idéias fixas e dos preconceitos. E enfrente o que há de ser a sua sorte.”

Xeque Abu-Said Ibn Abi-Khair

“O sufi-ismo”, disse sir Richard Burton, foi “o parente oriental da maçonaria.”(1). Fosse Burton maçom ou não, é fora de dúvida que era sufi.

A maçonaria tem sido apoiada por pessoas distintas em muitos países, insultada e perseguida, ligada a políticos, reduzida à informalidade relativa das brincadeiras de graves homens de negócios, penetrada pela rosa-cruz, atacada como impostura judaica pelos nazistas. Não seria decoroso para um maçom dissertar em público sobre qualquer parte do simbolismo ou das crenças da franco-maçonaria — na verdade é até mais do que provável que os membros tenham jurado, em segredo, não revelar nenhuma parte dos trabalhos da fraternidade a quantos não sejam iniciados. A fonte de material maçônico que podem conseguir os não-iniciados será, portanto, francamente parcial — os

trabalhos internos da maçonaria revelados por renegados e, provavelmente, por adversários.

Quando se faz um estudo de toda a literatura disponível que alega conter segredos maçônicos, aparecem contornos definidos que se podem, justificadamente, considerar participantes da formação de uma quantidade razoável de informações verdadeiras, com base no princípio de que onde há fumaça há fogo. Mas, seja como for, o que interessa ao sufi é o fato de que grande parte do material que se proclama parcial ou integralmente maçônico coincide com as práticas cotidianas de iniciação sufista.

Ou a maçonaria, como proclamava Burton, derivou dos sufis, ou a substância das freqüentes e numerosas revelações, que podem não ser maçônicas, são, de fato, revelações de um culto sufista diferente da maçonaria. Para as finalidades deste estudo, abordaremos esta parte emocionante da investigação da única perspectiva aberta para nós. Buscaremos paralelos entre o que os divulgadores afirmam ser a maçonaria e o que conhecemos das escolas sufistas.

Um dos melhores métodos de acompanhar a transmissão árabe-sufista para o Ocidente é através da terminologia. Quando se usa certa palavra de significação esotérica, geralmente vale a pena estudá-la e procurar um paralelo entre os dois sistemas. A palavra fundamental que mais se emprega nas revelações maçônicas se compõe das três letras hebraicas A, B, L. Feita a transliteração para as letras árabes, verifica-se que a palavra é a senha da sociedade sufista denominada “os construtores” (*al-Banna*); e a palavra árabe para designar o maçom é também *al-Banna*. Longe de terminarem aqui, os paralelos estão apenas começando.

Como no caso dos trovadores (TRB, raiz árabe), os construtores (os primeiros a florescer sob esse nome, segundo dizem, no século IX) escolheram essa palavra trilateral com cuidado, procurando no dicionário um termo que abrangesse a maior quantidade possível de aspectos da sua organização. O

resultado, analisado pela declinação da raiz árabe da maneira normal, fornece esta lista das características da escola:

ABL= monge, sacristão, etc.; hierofante

ALB= reunir pessoas; agrupar

LaBA= parar, deter-se num lugar;

BaLA= dar uma coisa, ser benfazejo;

BAL= coração, mente; atenção; estado; ousadia; bem-estar

Mesmo sem outras informações existentes acerca desta escola sufista, já podemos respigar alguma coisa da sua organização e objetivos através da decomposição da palavra secreta. A primeira palavra inculca a iniciação, a segunda a congregação, a terceira as fases do Caminho dos sufis, a quarta a doação (de amor e caridade, que eram os seus meios de expressão), a quinta vários aspectos de suas atividades e adestramento. Por que foi a palavra escrita em hebraico e não em árabe? Alguma mão ulterior remodelou as origens árabes da maçonaria numa forma mais aceitável a pessoas de tradição judaico-cristã; e podemos inferir seguramente dos materiais publicados que foi exatamente a uma comunidade como essa que se dirigiu a forma moderna da maçonaria, tal como a conhecemos no Ocidente.

Para os sufis construtores, as três letras simbolizavam três posturas de meditação. A letra cúfica *alif* era a posição genuflexa. Acredita-se que Dhu'l-Nun Misri, um dos maiores professores sufistas, a formulou desse modo. Tornou-se poderosa na Turquia durante o século XVI. Escritores ocidentais dizem que “é estranhamente semelhante aos maçons”. Foi ilustrada por um esquadro de desenhista, símbolo primordial dos maçons. Em árabe, mais uma vez, a palavra “esquadro” é RBA — que sumaria muito bem a meditação em seu significado alternativo de “espera, sujeição”. A segunda letra, *ha*, é escrita em letras árabes como um barco com um ponto debaixo dele, que forma um

diagrama razoavelmente passável do seu símbolo — o nível — também usado na maçonaria, e transmite a significação emblemática de “prostração e concentração”. A letra final, *lam*, compara-se a uma corda. Sua forma, muito parecida com um gancho ou com um pedaço curvo de corda, significa para o Construtor “a corda que une a todos”.

Existem, segundo os sufis, noventa e nove nomes ou atributos divinos. O desenvolvimento do efeito de todos eles produz o indivíduo completo. O centésimo nome é um segredo, e só se torna conhecido do Aspirante depois que este se imbui do espírito dos outros. O número 33, usado pelos construtores, denota um terço do sistema total de treinamento que produz o primeiro grau de iluminação. No sistema numérico do alfabeto árabe (onde cada letra tem um número), 33 nos dá: 30 = letra L; 3 = letra J. Esta é a única maneira como o número pode ser dividido por esse sistema. Se se consideram as letras L e J capazes de formar uma palavra, elas constituem a senha ou o significado iniciatório do primeiro terço da iluminação sufista. Existe uma palavra LJ ou JL em árabe? Existe. Existem ambas. LJ quer dizer “chama” e, suficientemente, representa a iluminação, o desejo ardente do amor. JL quer dizer “ilustre”. A espada flamejante, emblema maçônico, é usado pelos construtores para corresponder a esse significado — os trinta e três nomes.

Que dizer do centésimo nome? Por mais estranho que seja, parece ser o original (agora adulterado) do curioso símbolo semelhante a um G encontrado no interior da estrela maçônica em objetos demonstrativos de privilégios reais. No culto dos construtores, o G é a letra árabe Q, muito parecida (2). E Q simboliza o segredo, o elemento final. Na mesma notação árabe de letras e números, Q equivale ao número 100.

Esse método de códigos dentro de códigos, com o emprego de letras e números para comunicar assuntos que só os iniciados compreendem, é característica dos poetas dervixes; e visto que ocorre numa quantidade exagerada de ocasiões para ser mera coincidência, o emprego maçônico e o

sufista são idênticos. Levemos a questão um pouco mais adiante. Se acrescentarmos a letra Q, o poder oculto, à palavra trilítera ALB, omitindo, ao pronunciá-la, a letra A, teremos em árabe mais um panorama de significados ocultos:

Q-ABL = de antemão, primeiro, antes (primazia do culto)

Q-ALB = coração (símbolo sufista da contemplação e do contato metafísico interior)(3)

L-aQB = título honorífico (a distinção do culto).

E, seja sem querer, seja de caso pensado, adicionadas uma à outra segundo a notação árabe, as três letras Q, L, B produzem 132, que pode ser lido como $32 + 1 = 33$, o que, de acordo com os construtores, é uma intimação do ensino secreto transmitido com grande sigilo por alguém cujo nome, calculado pelo mesmo método em árabe, proporciona o número 33. E assim, o escrevem:

$$M = 40$$
$$H = 8$$

M = 40 132

$$M = 40$$
$$D = 4$$

A palavra, escrita consoante a ortografia árabe, é Maomé. Estamos agora na fase em que os construtores revelam que o saber sufista praticado por eles fazia parte do ensinamento secreto do próprio Maomé.

Os construtores sufis increvem o número 33, ou a letra Q, no interior de um pentagrama e, às vezes, numa estrela composta de dois triângulos. Em outras tradições esotéricas, explicam-se esses triângulos superpostos como representativos dos princípios masculino e feminino, como o ar e o fogo, etc.

Para o construtor sufi, todavia, o triângulo inferior é o número árabe 7. O superior é o contorno do número 8. E, vistos em conjunto, os seis lados dos dois triângulos compreendem o número 6. Isto, para eles, significa a série 786. E 786 é a fórmula religiosa *Bisrnillah ar-Rahman, ar-Rahim*, reduzida a números pela substituição direta. O sentido da frase é o mesmo que se encontra num crucifixo da Irlanda do século IX — em nome de Alá, o Benfazejo, o Misericordioso.

A Caaba (templo cúbico) de Meca foi reconstruída em 608 d.C., quando Maomé tinha trinta e cinco anos de idade, e cinco anos antes de ele iniciar o seu ensinamento. Construiu-se o templo com trinta e uma camadas de pedra e madeira(4). Ajuntam os sufis: “com a Terra e o Céu, trinta e três”.

Não seria correto continuar apresentando material que tanto os franco-maçons quanto as confrarias organizadas de dervixes possuem e consideram da mais alta importância iniciatória (5). Existem, porém, fatos incidentais que se podem mencionar e que são de interesse geral. No dizer de alguns dos seus historiadores, a franco-maçonaria chegou à Inglaterra no tempo de Aethelstan (cerca de 894-939), o rei saxão que colocou a Inglaterra em estreito contato com o resto da Europa. Sua vida cobriu quase o mesmo período da do ilustre sufi espanhol Ibn Masarra (883-931), cuja escola iluminista exerceu tremenda e continuada influência sobre o pensamento ocidental, como verificaram os historiadores que versaram sobre tais assuntos. Foi durante o mesmo século que Dhu'l-Nun, o egípcio, sufi e suposto fundador da ordem dos dervixes construtores, viveu e ensinou. Diz-se que Dhu'l-Nun, reverenciado por todos os sufis, era de origem núbia (“negra”), o que proporciona uma conexão com a adoção de “negro” (*fehm*) e “conhecimento, compreensão” (*fehm*) pela escola dos dervixes carvoeiros, que associamos aos *carbonari*.

“Negro” é também outra palavra para designar o Egito, derivada, segundo se diz, da cor do solo. A arte negra, no dizer de muitos, nada mais é do que “a arte egípcia”, ou a “arte da compreensão”. Por um processo mental semelhante,

poder-se-iam traduzir as virgens negras da Idade Média por as “virgens sábias”. A confusão entre a arte negra, a arte hermética e os segredos egípcios tem aparecido e reaparecido através da literatura medieval. O mal-entendido só existe graças à ignorância dos estrangeiros acerca da similaridade entre “negro” e “sábio” em árabe.

A relação entre arte negra, alquimia e rosa-cruz desorientou muitos estudiosos, que supuseram, em sua maior parte, que todas essas coisas só foram confundidas pelos europeus da Idade Média mercê da sua credulidade geral e do desejo de penetrar segredos e encontrar ensinamentos ocultos.

A conexão entre os relicários e os maçons pareceu absurda a muita gente, ou uma espécie de falsa associação. Um relicário há de ser maçom. Seu ritual baseia-se confessadamente num mito e num ritual ligados ao Templo Sagrado de Meca. Que possível conexão, pergunta-se às vezes, poderia haver entre o templo de Meca dos muçulmanos e o Templo de Salomão e sua construção? Na realidade, pode haver uma conexão muito estreita. Repare-se primeiro que as acusações proferidas contra os antigos sufis incluíam a terrível alegação de que um arremedo das cerimônias de peregrinação a Meca poderia ser levado a efeito em qualquer lugar com a mesma validade de que se reveste a peregrinação verdadeira. Em segundo lugar, seja-nos permitido lembrar que o grande professor sufista Maaruf Karkhi (morto em 815) é conhecido como filho de Davi, e também como “rei”, apelação sufista comum. O filho de Davi, por associação, era Salomão. Foi Salomão quem reconstruiu o templo. Por que filho de Davi? Porque Karkhi era discípulo do ilustre professor Daud el Tai. E Daud, em árabe, quer dizer Davi.

Esse Davi morreu em 781. Menos de um século antes, por volta de 691, os sarracenos reconstruíram o Templo de Salomão no sítio agora conhecido como o Domo da Rocha. Este, e não um templo anterior, é o que teve por servidores os Cavaleiros Templários, acusados de pendores sarracenos. Não foi por acaso que, após a dissolução da Ordem dos Templários, os franco-maçons lhes

adotaram as tradições.

Não se deve esquecer que a Caaba (literalmente, o “cubo”) é o templo quadrangular de Meca. A “pedra negra” de Meca está colocada no canto externo da Caaba. É, assim, corretamente descrita como a pedra da Caaba (cubo), facilmente traduzível por “pedra cúbica”. E também se chama hajarel aswad (pedra negra). “Negro”, como já observamos, traduz-se por “carvão”, e a “pedra de negro” pode ser trasladada para *hajarel fehm*, “pedra da sabedoria”, ou até “pedra do sábio”. O segundo lugar em importância para todos os muçulmanos é o local santificado conhecido como o Templo de Salomão na Palestina.

Conforme a tradição sufista, um grupo dos primeiros sufis clássicos se reunia no templo de Meca e se devotava ao seu serviço. Por ocasião da queda de Jerusalém diante dos árabes, o primeiro ato dos muçulmanos foi dirigirem-se ao sítio em que se construía o Templo de Salomão a fim de conquistá-lo para o islamismo. Que a tradição sufista prosseguiu no que tange ao Domo da Rocha é evidenciado pelo fato de suas decorações interiores subseqüentes conterem desenhos simbólicos sufistas. Igrejas templárias e outras indicações mostram a influência da versão sarracena do templo salomônico.

Por duas linhas se difundiu essa doutrina para o Ocidente — inicialmente através da Espanha sarracena, com ou sem a amálgama de idéias judaicas (porque os judeus cooperaram ativamente com os cabalistas árabes), e depois por meio dos cruzados, quando membros do culto conhecido como o dos construtores podem ter encontrado rituais similares entre os dervixes do Oriente Próximo.

Finalmente, o motivo da escuridão-e-luz atribuído à franco-maçonaria tem paralelos dervixes tão próximos que, por si sós, bastariam para maravilhar-nos. Os dervixes referem-se à luz como verdade, iluminação. Já tivemos ocasião de observar que o negro está associado à sabedoria (é homônimo dela em árabe); e o branco também representa a compreensão. Conhecer o verdadeiro significado

de sabedoria e de luz, de bom e de mau, da verdadeira “escuridão” do ignorante é o ponto central da atividade dos dervixes. Neste sentido, os sufis dependem, em última análise, do Verso da Luz do Corão (Sura 24, 35), que diz: “Os atos dos recusadores são como a escuridão: treva sobre treva. Não tem luz alguma o que não tem a luz de Alá”. Esse tema é tratado circunstanciadamente por Ghazali, que sabemos haver influído em todo o Ocidente escolástico. Ele escreveu um livro sobre o assunto da luz e da escuridão — o *Nicho das luzes*.

O emprego do tema da luz e da escuridão pelos dervixes continua através da literatura. Uma bela amostra está no *Jardim secreto* de Shabistari, composto em 1319: “O caminho do dervixe é escuro em ambos os mundos; essa, contudo, é apenas a escuridão que no horizonte do deserto alegra o viandante e diz que as tendas estão próximas...Depois de um dia de trevas fulge a luz”.

A tradução de Johnson Pasha (O diálogo do *Gulshan-i-Raz*, Cairo, 1903), seja de fontes maçônicas, seja de fontes dos construtores, não é desconhecida na literatura inglesa. Pope, por exemplo (*Dunciad*, livro IV), poderia estar usando uma alegoria sufista quando escreveu:

“Da escuridão visível, só tiram o bastante.

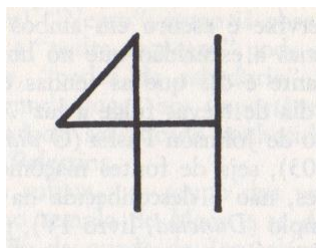
Metade para mostrar, metade para velar, o intento profundo”.

Graças ao nosso conhecimento do emprego dos dervixes, podemos interpretar a mensagem misteriosa contida numa curiosa e repetida marca maçônica que se vê em edifícios medievais, a marca que se parece com o algarismo 4. Se os maçons profissionais da Idade Média estavam ligados às ordens do dervixes do Ocidente, como por certo o estavam os construtores orientais, temos aqui uma mensagem oculta.

O diagrama sufista conhecido como o Quadrado Mágico de 15 é desenhado do seguinte modo:

4	9	2
3	5	7
8	1	6

As linhas de números (de 1 a 9) deste quadrado totalizam sempre 13, sejam quais forem as que se adicionem. Usa-se o quadrado na cabala como código por cujo intermédio se transmitem mensagens, traçando linhas para ligar os números que se pretendem enfatizar. A marca maçônica que estamos considerando tem, mais ou menos, o seguinte aspecto:



Se colocarmos essa figura sobre o quadrado, leremos os números envolvidos na mensagem. O traçado cruza todos os quadrinhos do desenho, exceto o ocupado pelo número 8.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

O 8 simboliza o número da expressão perfeita, o octógono, o qual, entre outras coisas, representa o cubo. A figura também cobre 8 de um total de nove quadrinhos. O significado aqui é o seguinte: “O 8 (equilíbrio) é o caminho para o 9”. O 9 representa, em árabe, a letra *Ta*, cuja acepção oculta é “conhecimento secreto”.

Dá-se ao desenho uma importância maior quando se compreende que a

figura parecida com um 4 ligado a uma haste (às vezes uma curva) também representa aproximadamente a palavra árabe “*hoo*” — palavra litúrgica dos dervixes, entoada a fim de produzir estados extáticos.

Torna-se ainda mais provável que os maçons estejam ligados à alquimia através desse único sinal pelo fato de ter sido o quadrado mágico encontrado em uso na China e ali associado, por recentes pesquisadores alquímicos, não só à alquimia do tipo simbólico mas também à tradição taoísta. Se forem necessárias outras indicações, poderemos aditar o fato de que o mesmo quadrado mágico foi usado por Geber, patrono da alquimia oriental e ocidental, e também (como observa o professor Holmyard) pela sociedade sufista a que ele pertencia.

Longe de constituírem grupos isolados, empenhados em coligir, de modo irregular e fortuito, um saber misterioso e desconexo, os alquimistas, franco-maçons, rosa-cruzes, *carbonari* e outros estavam quase certamente entremisturados, por causa dos constituintes sufistas simbólicos de seu objetivo original — o desenvolvimento da consciência humana.

Notas:

(1) *F. Hitchman, Burton, vol. I, pág. 286.*

(2) *Em árabe coloquial, o Q pode soar como G, mormente quando falado por estrangeiros. A tendência é ainda mais acentuada em países que usam palavras árabes, mas cuja língua não conhece o som gutural do Q.*

(3) *Ver anotação “QALB”.*

(4) *Azraqi, citado por Wistenfeld, em Creswell: Early Muslim architecture, Londres, 1958, pág. I. As duas outras camadas são,*

naturalmente, a terra e o céu, de acordo com o simbolismo sufista.

(5) *A respeito de um intercâmbio secreto, ver anotação “Pontos”.*

16 - A linguagem secreta:

III A pedra filosofal

“No fundo do mar há riquezas incomparáveis.

Mas se queres segurança, busca-a na praia.”

Saadi, Jardim das rosas

Robert de Chester, inglês que estudou na Espanha sarracena, apresentou a alquimia à cristandade da Idade Média numa obra que acabou de compor em 1144. Tratava-se da tradução de um livro árabe e, nela, como anota o professor Holmyard (*Alchemy*, Londres, 1957, pág. 103), o tradutor afirma categoricamente que essa ciência não era, então, conhecida do “mundo latino”.

Desde essa época tem havido luta entre as duas interpretações da “arte”. Seu propósito era liberal, ou era a alquimia um sistema de desenvolvimento espiritual ou mental? Quase inevitavelmente, muitos pesquisadores não se deram conta de que ela era atacada tanto do ponto de vista químico quanto do ponto de vista da iniciação. Disso resultou proclamarem alguns que a alquimia foi a precursora da química, exclusivamente preocupada com a produção da pedra filosofal; ao passo que outros afirmam haver ela derivado das primeiras tentativas de dourar ou chapear metais e fazê-los passar por ouro ou prata; e outros ainda vêem nela uma arte sublime que lida tão-somente com as potencialidades da consciência humana.

Os fatos são muito menos complicados do que pareceram aos que não ligaram a alegoria sufista ao que é, muitas vezes, mera literatura derivada. Cumpre lembrar, em primeiro lugar, que as pessoas indiscriminadamente agrupadas como alquimistas, e cujo trabalho tem sido, tantas vezes, tratado como um todo, na realidade constituem várias espécies diferentes de pessoas, que trabalham ao longo de linhas diferentes ou análogas.

Fórmulas de ourives, muito antigas, não são prova de que os místicos não empregavam a terminologia alquímica. Duas pessoas, cada uma das quais imagina haver obtido o elixir, podem perfeitamente ser, num caso, um charlatão e, no outro, um mestre místico. Copiosa evidência na literatura da Idade Média aponta para uma luta constante por uma forma de desenvolvimento mental, expressa em terminologia alquímica.

O engano não foi retificado quando o químico francês M. P. E. Berthelot, em 1888 e em 1893, examinou extensa variedade de documentos alquímicos. Trabalhador consciencioso, descobriu que os mais primitivos de que havia notícia tinham menos de dois mil anos de idade. Além disso, encontrou livros com fórmulas metalúrgicas para trabalhar e colorir metais — manuais de artífices em que os textos eram misturados com certa dose de espiritualismo. Chegou-se à conclusão, antes de haver nascido a maioria dos leitores deste livro, de que a alquimia era uma aberração, uma degeneração da metalurgia e de uma química muito antiga praticada pelos gregos no Egito.

Não se examinou o material à luz da idéia de que a alquimia era a terminologia adotada por uma escola de ensino para a projeção de sua mensagem alegórica, nascida completamente fora do contexto dos metais.

A literatura da alquimia, globalizada como um fenômeno, é tão imensa que existências inteiras se gastaram na tentativa de compreendê-la. Inclui falsificações de maior ou menor plausibilidade em grego, latim, árabe e línguas ocidentais posteriores. Esses escritos, não raro, são incoerentes, impregnados de simbolismo e atravessados de alegorias e de estranhas imagens, como dragões,

cores cambiantes, espadas refulgentes, metais e planetas.

A suposição de que a busca da transmutação é uma empresa nascida da compreensão errônea de documentos de artesãos não basta para explicar a utilização sistemática da terminologia pelos alquimistas. Lendo as palavras árabes cujos equivalentes latinos foram escolhidos pelos tradutores, podemos julgar, pelo uso que faziam desses termos, se os latinos estavam tentando a verdadeira transmutação dos metais ou alguma outra coisa. Ou seja, podemos identificar os químicos pelos espiritualistas. Este é um dos instrumentos que descerram a história da alquimia medieval.

Precisamos começar numa fase anterior, com o pai da alquimia tal qual a conhecemos, Jabir Ibn el-Hayyan. Jabir foi reconhecido não só pelos alquimistas árabes mas também pelos europeus, como o patrono dessa arte a partir do século VIII. Toda a alquimia que conhecemos desde aquele tempo contém a doutrina dos três elementos — sal, enxofre e mercúrio, que precisam ser corretamente combinados para produzir o Ouro Filosófico. Acentuam muitos alquimistas, e podemos dizer que todos o fazem, que essas substâncias não são as mesmas que conhecemos como sal, enxofre e mercúrio. Além disso, lembra o professor Holmyard que foi Geber, nome pelo qual Jabir era conhecido no Ocidente, quem apresentou a doutrina do enxofre e do mercúrio, que “parece não ter sido conhecida dos antigos”.

A alquimia, tal como se praticou desde o século VIII, traz a marca de Jabir Ibn el-Hayyan. Quem era ele, e que queria dizer com o seu enxofre e o seu mercúrio? De acordo com os livros latinos e árabes, Jabir recebeu a alcunha de El-Sufi, o Sufi(1) .

Reconhece, em suas obras, o irmão Jafar Sadiq (700-765) por seu mestre, e refere-se a ele nos termos mais respeitosos. E Jafar Sadiq é o grande professor sufista cujo nome figura em quase todas as “cadeias de transmissão” da ciência do sufismo, denominada alquimia por autoridade como Rumi e Ghazali. Ghazali dá até a um dos seus livros mais importantes o nome de *A alquimia da*

felicidade. Ibn El-Arabi diz que os “Grandes Nomes” se chamam ouro e prata.

O que é a pedra sôfística, a pedra filosofal, como lhe chamam, que seria capaz de transmutar metais vis em metais preciosos? Basta-nos aqui retraduzir certas palavras para o árabe, e ver qual é o seu emprego técnico entre os sufis, para se saber sobre o que falava Jabir.

A regeneração de uma parte essencial da humanidade, consoante os sufis, é a meta do gênero humano. A separação entre o homem e sua essência é a razão da sua desarmonia e insatisfação. Ele busca a purificação da escória e a ativação do ouro. O meio de consegui-lo encontra-se dentro do homem — é a pedra filosofal. A palavra árabe que designa pedra está associada à que significa “escondido, proibido”. Daí que o símbolo da pedra fosse adotado de acordo com a regra normal de assonância vigente entre os sufis.

A pedra, a coisa escondida, tão poderosa, é também chamada “azougue” no Ocidente. De acordo com os orientalistas, azougue provém de uma de duas palavras — *el-dhat* (ou *ez-zat*), que significa essência ou qualidade interior; ou *zibaq*, mercúrio. A pedra, conforme os sufis, é *dhat*, essência tão poderosa que transforma tudo o que entra em contato com ela. É a essência do homem, que participa do que as pessoas chamam de divino. É a “luz do sol”, capaz de erguer a humanidade até uma nova etapa.

Podemos ir ainda muito além. Três elementos concorreram para a produção do *dhat*, depois de submetidos ao “trabalho”, tradução da palavra *amal*. Esses elementos são o enxofre (*kibrit*, homônimo de *kibirat*, “grandeza, nobreza”); sal (*milh*, homônimo de *milh*, “bondade, saber”); e mercúrio (*zibaq*, que tem as mesmas raízes de “abrir uma fechadura, quebrar”)(2) .

Enquanto não soubermos como se usavam as palavras e a que equivalem, não poderemos decifrar a alquimia. O próprio Ibn El-Arabi revela dois dos significados quando diz que o enxofre representa o divino e o mercúrio, a natureza. A interação na proporção correta produziu o azougue, a essência enobrecida. Na tradução para o latim perdeu-se a assonância que tinham as

obras sufistas, mas sua interpretação continuou (em proveito dos não-árabes) nos livros escritos em língua persa, como *A alquimia da felicidade*, de Ghazali.

Afirma-se outrossim que a transmissão da ciência da alquimia esteve em mão de antigos mestres, alguns dos quais são nomeados. Estes, consoante os autores orientais e ocidentais, também incluem Hermes, conhecido dos árabes como Idris. Os autores e praticantes ocidentais admitem a transmissão a partir de Hermes, de tal modo que denominam amiúde a alquimia arte hermética, e assim a conhecem desde que aceitaram dos árabes essa origem.

O historiador hispano-árabe Said de Toledo (morto em 1069) dá essa tradição relativa a Tot, ou Hermes: “Afirmam os sábios que todas as ciências antediluvianas se originam do primeiro Hermes, que vivia em Sa’id, no Alto Egito. Os judeus chamam-lhe Enoque e os muçulmanos, Idris. Foi o primeiro a falar no material do mundo superior e dos movimentos planetários. Construiu templos para adorar a Deus . . . a medicina e a poesia eram seus ofícios . . . [Ele] falou numa catástrofe de fogo e água antes do Dilúvio ...Depois do Dilúvio, as ciências, incluindo a alquimia e a magia, foram levadas para Mênfis, sob o mais renomado Hermes II" (3).

Hermes Trismegisto, que representava possivelmente três professores diferentes, não é apenas o suposto criador da alquimia. Seu nome aparece entre os antigos mestres do chamado Caminho dos sufis. Em outras palavras, tanto os sufis quanto os alquimistas vêem em Hermes um iniciado de sua arte. Dessa maneira, Jafar Sadiq, o Sufi, Jabir, o Sufi e Hermes, o suposto sufi, são todos considerados pelos alquimistas do Oriente e do Ocidente mestres do seu ofício.

Os métodos de concentração, destilação, maturação e mistura, dotados de nomes químicos, nada mais são do que uma organização da mente e do corpo para produzir um efeito humano, e não químico. Não há dúvida de que houve imitadores, que praticaram a química física. Mas pode-se dizer com o mesmo cunho de veracidade que houve, até há bem pouco tempo (e elas ainda existem em alguns lugares), pessoas crentes de que as coisas espirituais tinham um

paralelo físico.

Quem foi Jafar Sadiq, mestre de Jabir e seu professor? Nada mais e nada menos do que o sexto imã, ou Líder, descendente de Maomé através de Fátima, e que muita gente acredita ser da linha direta que transmitiu os ensinamentos exteriores do islamismo, confiados a eles pelo próprio Maomé e cognominados sufismo.

Durante muito tempo, Jabir Ibn el-Hayyan foi íntimo colaborador dos Barmecidas, os vizires de Harun el-Raschid. Esses *barmakis* descendiam dos sacerdotes dos santuários budistas afeganes, e eram havidos por detentores dos antigos ensinamentos transmitidos a eles a partir daquela área. O próprio Harun el-Raschid era companheiro constante dos sufis, e há casos registrados de peregrinações reverenciais feitas por ele para encontrar-se com mestre sufistas.

A suposição de que o saber alquímico proveio do Egito diretamente dos escritos de Tot, ou de alguma coisa desse gênero, é desnecessária para esta tese. De acordo com a tradição sufista, o saber foi transmitido por Dhu'l-Nun, o Egípcio, rei ou Senhor do Peixe, um dos mais famosos mestres sufistas clássicos.

Quem era Hermes, ou como era geralmente concebido?

Era o deus que transportava as almas dos mortos para o mundo subterrâneo e transmitia mensagens dos deuses. Era o elo entre o extra-humano e o terrestre. Movia-se, como Mercúrio, seu equivalente, a uma velocidade imensa, anulando o tempo e o espaço, exatamente como o faz a experiência interior. Atleta, homem desenvolvido, é, portanto, considerado semelhante ao “Homem Aperfeiçoado” do sufi no aspecto externo. Nas primeiras estátuas, mostra-se amadurecido, homem de idade e sabedoria, resultantes ambas do desenvolvimento correto. Inventou a lira e provocou, como fazem os sufis e outros, alterações do estado dos ouvintes por meio da música. Adormeceu um gigante com a flauta, e esse feito foi tomado como indicação do caráter hipnótico da personificação de Hermes como tipo sufista. E óbvia a conexão

entre a atividade hipnótica, o misticismo e a medicina.

O antigo saber e sua preservação e transmissão estão estreitamente ligados à figura de Hermes. Ele tem um duplo feminino — Sesheta — associado à construção de templos e à guarda dos livros em que se preserva a antiga sabedoria. À semelhança do ser humano aspirante a sufi e também à Verdade sufista (*simurgh*), ele é representado por um pássaro. Às vezes é um homem com cabeça de íbis, que indicaria a aspiração ou a realização da mente, localizada na cabeça.

O mundo foi criado por uma palavra de Tot — oito características (quatro simbolizadas como deuses, quatro como deusas) se fizeram de um som que ele proferiu. O diagrama octogonal da palavra *hoo*, o som sufi, simboliza o caráter óctuplo do ensinamento sufista.

Sejam quais forem as outras divindades ou lendas que possam ter sido confundidas com as personalidades de Hermes, Mercúrio e Tot, subsistem os principais elementos de intermediação entre o humano e o divino, a sabedoria, a música, as letras e a medicina.

Na figura tripla — egípcia, grega e romana — o semelhante equiparou-se ao semelhante. Sua associação com uma forma de sabedoria transmitida ao homem a partir de fontes divinas permanece. É indubitavelmente muito mais abrangente do que o formato alquímico que lhe foi dado mais tarde.

Durante séculos, as pessoas ficaram perplexas pelos supostos ensinamentos de Hermes Trismegisto, inscritos na Tábua de Esmeralda, que os árabes transmitiam como o grande princípio interior da Grande Obra, a autoridade máxima entre os alquimistas, que pode ser traduzida da seguinte maneira:

“A verdade, a certeza, o mais certo, sem falsidade. O que está em cima é igual ao que está embaixo. O que está embaixo é igual ao que está em cima. Urge alcançar o milagre da unidade. Tudo se formou da contemplação da unidade, e dela procedem todas as coisas, por meio da adaptação. Seus pais são

o Sol e a Lua. Nascida do vento e alimentada pela Terra, dela provêm todas as maravilhas, e seu poder é completo. Se for atirada sobre a terra, a terra se separará do fogo. O impalpável separado do palpável. Através da sabedoria, eleva-se lentamente do mundo para o céu. Depois desce ao mundo, combinando o poder do superior com o do inferior. Ter-se-á assim a iluminação de todo o mundo, e a escuridão desaparecerá. Esse é o poder de toda a força, que sobrepuja o delicado e penetra nos sólidos. Tal foi o meio da criação do mundo. No futuro se farão desenvolvimentos maravilhosos, e este é o caminho.

Sou Hermes, o Sábio Tríplice, assim nomeado porque detenho os três elementos de toda a sabedoria. E assim termina a revelação da obra do Sol”.

Isso é idêntico ao dito sufista (*Introdução à Percepção* de Jafar Sadiq): “O homem é o microcosmo, criação do macrocosmo — a unidade. Tudo vem do Um. Tudo pode ser atingido pelo poder da contemplação. Essa essência precisa ser separada primeiro do corpo, depois combinada com o corpo. Esta é a Obra. Comece com você mesmo, termine com tudo. Antes do homem, além do homem, transformação”.

Se se puder estabelecer que existia uma coisa como a ciência metalúrgica, parecida com a alquimia, mas que também existia a alquimia espiritual sem experimentação química, ainda haverá outro ponto desprezado pelos comentadores. Jabir (ou seus seguidores, alguns dos quais, pelo menos, eram sufis) realmente levou a cabo pesquisas químicas. Realizou descobertas que formam, reconhecidamente, a base da química moderna. Para a mente moderna, isso significa que os alquimistas estavam tentando alcançar a pedra filosofal — estavam tentando a verdadeira transmutação metálica. Poderiam eles ter passado por anos de experimentação e sofrido com paciência os reveses que todos os alquimistas enfrentaram, se não estivessem convencidos de que tinham uma possibilidade teórica de êxito? Teriam levado a cabo experimentos sérios às cegas, em sociedades que viam com maus olhos a atividade religiosa individual,

criando uma fachada tão completa que tiveram realmente de tentar a transmutação?

Duas falhas no pensamento atual impedem que os fatos verdadeiros sejam compreendidos. A primeira é tende-rem as pessoas a julgar as figuras do passado por si mesmas. A segunda é a dificuldade costumeira que enfrenta o teórico externo — não esteve do lado de dentro de uma escola sufista. Os sufis têm uma tradição mantida por muitos séculos, que se pode sintetizar no termo “empreendimento”. Um empreendimento sufista talvez não pareça científico pelos padrões contemporâneos, mas, não obstante, é amplamente aplicado. Dá-se ao Aspirante a consecução de um empreendimento. Pode ser um problema alquímico, como também pode ser o esforço para realizar um empreendimento de difícil conclusão. Para os propósitos do seu desenvolvimento próprio ele tem de levar a cabo o empreendimento com toda a fé. No processo de planejar e realizar o esforço, atinge o desenvolvimento espiritual. O empreendimento alquímico ou outro qualquer pode ser impossível, mas é a estrutura dentro da qual trabalham sua constância e sua aplicação, seu desenvolvimento mental e moral. Até esse ponto o empreendimento é secundário. Mas se acontecer que se torne permanente para o aspirante e sua época, deixa de ser secundário, porque passa a ser a sua âncora e o seu ponto de referência permanentes. É com algo ligeiramente semelhante a esse espírito que são levados a efeito em outras sociedades todos os empreendimentos competitivos no esporte, no alpinismo ou até na cultura física. As metas fixadas são a montanha ou o desenvolvimento muscular, mas elas não constituem o elemento que está sendo realmente transformado pelo esforço. São os meios, não o fim. O conceito global pode parecer estranho, mas baseia-se essencialmente na própria lógica. O esforço não altera a estrutura, mas o próprio ser humano. E o que conta é o desenvolvimento do ser humano, nada mais.

Quando se apreende o conceito sufista da evolução deliberada da humanidade, os demais elementos ocupam seus lugares. Com um espírito

semelhante, talvez, ensina-se latim em certas escolas para desenvolver parte da mente. Um externalista ou observador literal talvez diga que o estudo do latim é uma das ocupações menos úteis. Tudo depende do emprego que se dá à palavra “útil”. Recentemente ouvi um homem chamar ao fumante de cigarros “um mecanismo consumidor de fumo”. Ele, de fato, o é, mas apenas de um ponto de vista — exatamente como um automóvel pode ser encarado como um meio de queimar gasolina. Suas outras funções ficam de fora desse enunciado, do qual, não obstante, se pode dizer que permanece verdadeiro dentro de um contexto acanhado.

Existe uma alegoria sufista acerca da alquimia, interessante por sua conexão com o pensamento ocidental. Um pai tem diversos filhos preguiçosos. Em seu leito de morte, diz-lhes que encontrarão o seu tesouro escondido no campo. Eles escavam o campo e nada encontram. Por isso plantam trigo, que lhes proporciona abundante colheita. Fazem o mesmo por vários anos. Não encontram ouro mas, indiretamente, enriquecem e se afaçam ao trabalho construtivo. Finalmente, tornam-se lavradores honestos e se esquecem de cavocar o campo em busca de ouro.

A busca do ouro por intermédio de métodos químicos, portanto, produz ganhos outros que não os aparentemente buscados. Essa história era, decerto, conhecida no Ocidente, porque foi citada não só por Bacon mas também por Boerhaave, o químico do século XVII, que encarece a importância do trabalho, colocando-a acima do suposto objetivo. Em seu *De argumentis scientiarum*, diz Bacon: “A alquimia é como o homem que contou aos filhos haver enterrado ouro para eles em suas vinhas. Os filhos cavaram o campo e não encontraram o ouro, mas isso fez que revolvessem a terra das raízes das vides, o que redundou em fartíssima colheita”.

O *Speculum alcheimiae*, do século XIII, atribuído a Bacon, dá-nos um vislumbre da teoria evolucionista da alquimia: “Devo dizer-lhe que a natureza sempre intenta e aspira à perfeição do Ouro: mas muitos acidentes intervenientes

modificam os metais”.

Numerosos comentadores sufistas dos poemas evolucionistas de Rumi (“O homem, primeiro que tudo, surgiu no domínio mineral”) dizem: “O metal humano precisa ser refinado e expandido”.

A função da pedra filosofal como remédio universal e fonte de longevidade mostra outro aspecto da alquimia espiritual que coincide exatamente com os processos sufistas. O fato interessante aqui é que, na tradição sufista, a pedra ou o elixir é um estado de espírito, concentrado pelo médico dentro de si mesmo e transmitido ao paciente através da mente. Se lermos nessa suposição alguns relatos ocidentais de revivência, por meio da pedra, de pacientes enfermos, veremos o que era a pedra. Depois que a mente se concentra e transforma de certo modo (sal, mercúrio e enxofre combinados), o resultado é a pedra — certo poder. A pedra, então, se projeta sobre o paciente, que se recupera.

A pedra (força) secreta (porque escondida dentro da mente) é a fonte e a essência da própria vida.

Recente pesquisa histórica trouxe à tona o fato de que a alquimia, utilizando idéias e simbolismo semelhantes, já era praticada na China no século V a.C. Eruditos chineses, japoneses e ocidentais proclamam que o desenvolvimento da alquimia na China foi originalmente espiritual, e só mais tarde surgiu o aspecto metalúrgico. É possível que os metalúrgicos adotassem o tema dos teólogos taoístas, e não o contrário, como se poderia supor à primeira vista. Muitas idéias de alquimia espiritual, se não todas, estão presentes nos ensinamentos do sábio chinês Lao-tse, fundador do taoísmo, nascido provavelmente em 604 a.C.

Encontramos também a teoria do elixir, preparação ou método que confere imortalidade nos filósofos da China ligados à alquimia, e no *Atharva Veda* hindu, cuja data é anterior ao ano 1000 a.C. Os filósofos chineses asseveram especificamente que existem três alquimias, como nota o professor Read. A primeira é a produção da longevidade mediante o ouro líquido; a segunda é a

produção de um ingrediente sulfuroso vermelho para a fabricação do ouro; e a terceira é a transmutação de outros metais em ouro (4).

Em *A study of Chinese alchemy*, completado por ele na Universidade da Califórnia, o dr. O. S. Johnson pormenoriza algum material notável que extraiu de fontes chinesas sobre a antigüidade dessa arte e sua equiparação à busca da imortalidade através dos esforços humanos de autodesenvolvimento.

O alquimista chinês Lu Tsu (citado por William A. P. Martin, *The lore of Cathay*, 1901, pág. 59) descreve o que alguns autores julgaram ser um “processo químico” de transmutação deliberadamente desconcertante. À luz do que já foi dito, ele pode ser diretamente interpretado como referência ao desenvolvimento potencial da essência do homem. Só será desconcertante se nele se procurarem instruções laboratoriais: “Preciso plantar com diligência meu próprio campo. Existe dentro dele um germe espiritual que pode viver mil anos. Sua flor é como ouro líquido. Seu botão não é grande, mas suas sementes são redondas e se parecem com uma gema sem jaça. Seu crescimento depende do solo do palácio central, mas cumpre que a sua irrigação proceda de um manancial mais elevado. Depois de nove anos de cultivo, a raiz e o galho podem ser transplantados para o céu de um dos gênios mais altos”.

Traduzido em termos sufistas, isso quer dizer: “O homem precisa desenvolver-se pelos próprios esforços, crescer de modo evolutivo, estabilizando a consciência. Possui dentro de si uma essência, inicialmente minúscula, brilhante, preciosa. O desenvolvimento depende do homem, mas precisa começar por um professor. Quando se cultiva a mente correta e adequadamente, a consciência é trasladada para um plano sublime”.

Para os interessados em cronologia, o que acima ficou dito parece uma indicação de que a sua ciência, eterna, como dizem os sufis, remonta à mais remota antigüidade. Nos hinos dos arianos, que se supõem datar do ano 2000 a.C., há indicações de uma formulação de doutrinas consideradas sufistas no sentido da execução de práticas de sublimação e desenvolvimento. Também se

menção aqui a produção de metais.

Que os alquimistas do Ocidente sabiam estar perseguindo uma meta interior transparece claramente em suas admoestações e no sem-número de ilustrações misteriosas de suas obras. Não nos será difícil ler a alegoria alquímica se tivermos em mente o simbolismo sufista. No século XVII, mil anos depois da época do seu inspirador original, Geber (nascido por volta de 721), os alquimistas europeus conservavam listas de mestres sucessivos, reminiscentes dos “*pedigrees* espirituais” dos sufis. Uma das coisas mais interessantes a respeito desse fato é que tais listas se referem a pessoas ligadas à tradição sufista e sarracena mas que, fora disso, não têm nenhum denominador comum. Nos registros, encontramos os nomes de Maomé, Geber, Hermes, Dante e Roger Bacon.

Pesquisa recente mostrou que materiais sufistas foram fontes das obras iluministas de Dante, como a *Divina comédia*. Sua afiliação sufista, no entanto, já devia ser conhecida dos alquimistas o tempo todo. Raimundo Lúlio, o místico de Maiorca, é citado reiteradas vezes como Adepto da alquimia. Por suas obras, todavia, ficamos sabendo que os seus exercícios eram, na verdade, tirados dos sufis, aos quais dá esse mesmo nome.

Os sufis iluministas árabes e judeus estabelecem a seguinte ordem de sucessão: Hermes (que simboliza a sabedoria mais antiga, de origem celestial), Maomé (e alguns membros da sua família e companheiros), Jabir ou um dos seus colaboradores e, depois dele, as ordens modernas. Os alquimistas ocidentais latinos remontam sua ciência a Hermes, de Hermes a Geber, de Geber aos iluministas. Bacon, Lúlio, assim como vários outros praticantes ocidentais, também eram iluministas.

O conceito sufista de atingir a unidade a partir da diversidade, integrando a mente e, a seguir, a consciência interior, graças ao aparecimento de um mestre que fornecerá a chave (5), através da aplicação apropriada dos homônimos do sal, do enxofre e do mercúrio — para chegar à “luz”, de acordo com os

iluministas — encontra-se repetidas vezes na doutrina alquímica.

Somente o seu ocultamento na fraseologia química impede que ele seja atacado como um empreendimento particular do progresso humano, fora da Igreja. Aqui está um exemplo típico, o título de um diagrama alquímico que simboliza a Obra, no *Viridarium chymicum* — grande coleção publicada em 1624:

“A Obra Completa de Filosofia. Os que estavam antigamente encerrados em muitas formas são vistos agora numa só. O princípio é o Mestre [literalmente, “o mais velho”] e traz a Chave. O Enxofre com Sal e Mercúrio darão *riqueza*”.

Que esse enunciado misterioso era simbólico e devia aplicar-se ao ensinamento secreto do auto-aperfeiçoamento e da alquimia humana é posto em relevo pelo autor na sentença final, que previne, com efeito, contra a alquimia física:

“Se não vires nada aqui, não serás capaz de continuar procurando.
Estarás cego, ainda que estejas no meio da luz”.

O mais interessante é que a alquimia, tanto para o Ocidente quanto para o Oriente, não era uma tradição estéril, reiterativa, que só tinha por base o antigo saber. Ela era constantemente renovada pelos ensinamentos de pessoas que tinham estado em contato com os estudos sufistas. Evidencia-o a constante sucessão de nomes que aparecem, muitos dos quais sabemos que privaram com sufis, com escolas sufistas, ou que usam sua terminologia. Bacon, por exemplo, não se limitou a ler as obras atribuídas a Geber. Foi à Espanha e encontrou o manancial, como sabemos pelas suas citações de ensinamentos sufistas formulados pelos sufis iluministas do século XII. Lúlio não somente estudou o

sufismo na prática e usou certos exercícios, como também passou a ser, nesse conhecimento, um nome constantemente invocado por alquimistas subseqüentes. A mesma direção seguiram Paracelso e outros.

Paracelso, que percorreu o Oriente e recebeu o seu adestramento sufista na Turquia, apresentou diversos termos sufistas ao pensamento ocidental. O seu “azougue” é idêntico ao *eldhat* sufista (que se pronuncia em persa e, por conseguinte, na maior parte da poesia sufista, *az-zaut*). *Paragranum* é uma simples latinização da ciência da natureza interior das coisas.

Por causa da Reforma, Paracelso teve de tomar cuidado com o que dizia, visto que estava projetando um sistema psicológico diferente tanto dos meios católicos quanto dos protestantes. A certa altura de sua obra, ele diz: “Leia com o coração até que chegue, em algum momento futuro, a verdadeira religião”. Também empregou a analogia sufista do “vinho”, referindo-se ao conhecimento interior. Em resultado disso, foi tachado de beerrão. Somente de um ponto de vista sufista pode ser aceita esta sua passagem:

“Apartemo-nos de todas as cerimônias, conjurações, consagrações, etc., e de todas as ilusões semelhantes, e coloquemos o coração, a vontade e a confiança na verdadeira rocha. . . Se abandonarmos o egoísmo, a porta se abrirá para nós, e o misterioso nos será revelado”. (*Philosophia occulta*.)

Ele até cita ditos sufistas:

“Não se alcança a salvação jejuando, nem usando certas roupas, nem através da flagelação. Tudo isso são superstições e hipocrisia. Deus fez tudo puro e santo, o homem não precisa consagrá-lo . . .” (*Ibid.*)

Apesar disso, muitos ocultistas continuam tentando seguir as idéias alquímicas e cabalísticas atribuídas a Paracelso.

Henrique Cornélio Agripa (nascido em 1486) era outro exemplo do que os sufis denominam “precursores” ou “exploradores” (*rah-bin*). Acredita-se que tenha sido alquimista e mágico, e ainda hoje há quem experimente chegar à verdade através do sistema mágico que se lhe atribui. Ele escreveu sobre o método de Raimundo Lúlio, fez conferências sobre Hermes e conhecia, sem dúvida, a interpretação sufista da alquimia.

Os que o seguiam, como também os que o consideram um impostor, fariam bem se lhe reexaminassem as palavras à luz do sufismo. Ele disse da alquimia: “Esta é a filosofia verdadeira e oculta dos prodígios da natureza. Sua chave é o entendimento — pois quanto mais alto levarmos nossos conhecimentos, tanto mais sublimes serão nossas consecuições na virtude, e realizaremos as maiores coisas com maior facilidade”. A pedra dos alquimistas que seguiam a “Arte” literalmente era “vã e fictícia”, enquanto a praticassem de forma literal, visto que “há um espírito dentro de nós que pode executar com perfeição tudo o que os matemáticos monstruosos, os mágicos prodigiosos, os alquimistas maravilhosos e os necromantes feiticeiros são capazes de fazer”.

Visto que um sufi não se atreveria a ir mais longe, sobretudo se estivesse cercado de pessoas desejosas de acreditar no sobrenatural de uma forma grosseira, e visto que a religião ortodoxa tinha grande interesse em manter o sobrenatural na categoria do implausível, não nos surpreende que homens como Agripa tenham sido considerados iludidos, mágicos ou insanos.

Notas:

(1) *Na Idade Média, a alquimia se chamava arte sófica.*

(2) *Paracelso (1493-1541) observa: “O mercúrio é o espírito, o enxofre é a alma, o sal é o corpo”.*

(3) Cf. *Asín Palacios*, Ibn Masarra, pág. 13.

(4) *Dr. John Read*, *Prelude to chemistry*, Londres, 1936.

(5) “*Norton [século XV] expõe o princípio de que os segredos da ‘santa Alquimia’ só podem ser transmitidos verbalmente a um neófito escolhido por um mestre nomeado de forma divina — e de um Milhão, apenas três foram até agora ordenados para a Alquimia.*” (J. Read, op. cit., pág. 178.)

17 - Mistérios no Ocidente:

I Ritos Estranhos

“Num instante, ergue-te do tempo e do espaço.

Coloca o mundo de lado e sê um mundo dentro de ti mesmo.”

Shabistari, Jardim secreto

É noite de sábado, especialmente consagrada a um ritual pavoroso para nós, mas fielmente seguido pelos devotos de determinado culto.

Dois grupos de doze homens, que envergam trajes coloridos, executam movimentos complicados dentro de um espaço fechado. Eles respondem, às vezes, a estímulos musicais aplicados por intermédio de um instrumento primitivo, manuseado por um homem de aparente autoridade, que, com uns poucos assistentes, inspeciona a atividade. Rodeando inteiramente a área consagrada ao ritual, uma congregação dá suas respostas. Às vezes canta, às vezes grita, às vezes se mantém em silêncio. Algumas pessoas agitam um

instrumento que produz um som estranho.

É evidente que a arena, geometricamente desenhada, foi planejada com muito cuidado. Em torno dela vêm-se insígnias coloridas, bandeiras, estandartes, decorações provavelmente destinadas a elevar o grau emocional do indivíduo e do grupo. A atmosfera é fantástica, em parte por causa das súbitas mudanças que se registram na emoção. A reação das pessoas aos processos geradores de êxtase que se desenvolvem em seu meio é, por vezes, tão explosiva que nos perguntamos por que elas não invadem o interior do recinto sagrado. Assim a alegria como a tristeza manifestam-se entre os devotos.

Assistimos a uma partida de futebol americano, à luz de refletores. O que falta no relato do observador é o conhecimento do que está realmente acontecendo e de suas causas. Se tivermos esse conhecimento, poderemos identificar os jogadores, a multidão, o árbitro, o emprego das linhas de cal. Se não o tivermos, continuaremos: Aqui está um homem que se contorce no chão, outro que faz caretas, enquanto o suor lhe escorre pelo rosto. Um dos espectadores bate em si mesmo, outro bate no vizinho. Ergue-se o totem no ar, saudado por um rugido pavoroso da assembléia... Depois vemos que houve derramamento de sangue.

Outras formas de ritual estão sujeitas a uma abordagem semelhante pelos que não conheceram as experiências que as provocaram. Mais importante ainda é que inúmeros rituais de um ou de outro gênero sofreram alterações com o correr do tempo, perdendo-se a intenção ou a força originais. Quando isso acontece, ocorre uma substituição mecânica ou associativa de outros fatores. O ritual é distorcido, ainda que haja razões aparentes para cada um dos seus aspectos. Esse desenvolvimento é o que podemos chamar o abandono do culto.

Vejamos, agora, um relato externalista de um ritual de dervixes, em que se descrevem os acontecimentos do ponto de vista exclusivo do observador. O autor é o reverendo John Subhan, da Igreja Metodista Episcopal, que presenciou o acontecimento na Índia:

“Hoje é noite de quinta-feira, noite especialmente sagrada para o sufi. Venha, vamos visitar alguns santuários e verificar pessoalmente os estranhos ritos religiosos que se praticam, por assim dizer, diante das nossas portas.

Entramos numa sala mal-iluminada, onde estão reunidos alguns homens. Assim que entramos, o homem que parece ser o líder da assembléia dá um sinal e todas as portas se fecham. Faz-se silêncio quando doze homens se alinham, em duas fileiras paralelas, no centro da sala. O bruxuleio de uma lanterna à prova de vento cai sobre rostos escuros, em que só os olhos parecem vivos. O resto dos circunstantes recua para os lados da sala. O *dhikr* está prestes a começar.

Com repentina palmada, o líder começa a oscilar da direita para a esquerda. Começa muito devagar, e os homens lhe acompanham o ritmo. Toda vez que se inclinam para a esquerda gritam ‘Hu!’ em coro: ‘Hu. . - Hu. . . Hu’”(1).

O ritual dos dervixes não tem a mesma natureza do jogo de futebol — longe disso. Mas como não é simbólico, pois se relaciona apenas com uma atividade interior, não há vantagem em descrever um evento dessa natureza fora do contexto.

A atmosfera engendrada pela atividade sufista produz, para o próprio sufi, uma percepção, deixa um traço que ele é capaz de reconhecer. Seria ocioso dizer, todavia, que podemos reconhecer, na própria substância de certo culto divorciado de suas origens, uma “sensação” do que foi, outrora, um culto sufista. É preciso que o material seja apresentado de forma que possa ser compartilhado pelo leitor, ao menos até certo ponto.

Por esse motivo cumpre começar com a percepção interior de que certos fenômenos ocidentais são da mesma origem e, depois, verificar com que material formal relativamente aceitável podemos ilustrar o fato. Existem dois

métodos principais para fazê-lo. O primeiro consiste em fazer referência ao fenômeno paralelo, se houver algum, no Oriente. O outro, em procurar elementos de investigação, como termos técnicos e significados ocultos. Em nosso caso empregamos ambos, a fim de aclarar um aspecto, pelo menos, do que veio a ser chamado o culto das bruxas da Europa Ocidental.

“Feiticeiro”, como estamos cansados de saber, significa simplesmente “sábio”, palavra que pode ocorrer em qualquer lugar e não precisa ser tradução do árabe ou de outro idioma qualquer. “Sábio” é um termo usado pelos cultos dervixes e também pelos seguidores de outras tradições mais ou menos concentradas.

Em espanhol, a palavra que corresponde a feiticeira é *bruja*. E é na Espanha que encontramos relatos primitivos e relativamente completos dos rituais e crenças dos povos da Europa ocidental, que celebravam festividades similares e eram considerados pela Igreja devotos do Demônio.

Podemos seguir a pista contida no fato de que os dervixes *maskhara*, que se encontram hoje, sobretudo, em boisões da Ásia Central e ocasionalmente na Índia, usam a palavra árabe cujo radical é BRSH.

Os *maskhara*, “foliões”, são também chamados *mabrush*, “marcados na pele”, ou possivelmente “embriagados pelo estramônio”. Em espanhol, a palavra *maja* tem por base o latim, ao passo que a palavra “*bruja*” apareceu na Espanha sarracena para descrever essa gente. Se presumirmos, por um momento, que *bruja* pode ser um termo descritivo adotado por um grupo de foliões, podemos tentar decifrar usos descritivos parecidos por meio do método poético árabe. Que significa, na verdade, *bruja*, tanto na forma radical quanto nas derivações? De acordo com o nosso método poético de decifração, toma-se certo número de palavras do mesmo grupo consonantal para ampliar a descrição de um culto — como vimos no caso de “sufi”.

As palavras do dicionário nos permitem escolher entre: substância alucinógena, símbolo e marca ritual, todas pertencentes ao mesmo grupo

consonantal:

BRSH = *Datura stramonium* (estramônio), que se pronuncia BaRSH.

Alternativamente, por similaridade de som:

YBRUH = raiz da mandrágora (palavra importada do sírio), que se pronuncia YaBRUHH. Ambas contêm alcalóides. Diz-se que as duas foram usadas por feiticeiras, para provocar visões, sensações de vôo, e em rituais.

Qual é o símbolo que se associa às feiticeiras? A vassoura:

M-BRSHa = escova, vassoura, raspadeira [dialetos sírio(2)], e que se pronuncia MiBRSHA.

Traduzindo o grupo de palavras, podemos descrever uma comunidade de pessoas associadas a este arranjo de letras, como: “Associado à mandrágora (ou ao estramônio); usando o símbolo da vassoura, identificado por uma marca na pele, envergando um traje de várias cores ou de colorido variegado”.

Tais pessoas seriam muito acuradamente descritas em árabe, e na Espanha medieval, como *brujo* (bruxo) ou *bruja* (bruxa). Se aceitarmos a conexão com os foliões, podemos fazer outras associações. O emprego da mandrágora proporciona mais um homônimo o coloquialismo *mabrush*, *mabrusha*, “frenético”, referência à sua dança. A dança tradicional das bruxas foi identificada com duas formas de dança conhecidas na Europa ou, pelo menos, comparada com elas — a dos sarracenos, a valsa (que se supõe oriunda da Ásia através dos Bálcãs), e a *dibka*, dança de roda do Oriente Médio, conhecida desde o Mediterrâneo até o golfo Pérsico.

Mas existem ainda numerosos fatos relativos às bruxas que podem ser acrescentados a esses. Fontes árabes citadas por Arkon Daraul falam da “dança do que tem dois chifres”, e dão-nos a chave dos significados das palavras “bárbaras” usadas pelas feiticeiras, que nem os membros da fraternidade conseguem entender hoje. Aqui estão algumas, com os equivalentes árabes:

“A faca ritual, enigmaticamente denominada *athame*. Derivada de

adhdhame, sangrador. *Athame* é uma tentativa muito correta de obter o som representado por *adh-dhame*. O Sab(b)at(h), confundido por confluência com a palavra hebraica, aparece em nosso texto árabe a respeito dos espanhóis de dois chifres como se, de fato, se originasse de Az-ZABAT, ‘a (ocasião) poderosa’. Uma etimologia ulterior fantasiosa é a do francês *s’ébattre*, ‘foliar’. A mesma associação de sons converteu em *Robin*, *Robinet*, a palavra semita perfeitamente apropriada *Rabba*, ‘senhor’, o esquivo e misterioso senhor ou funcionário do Sabá. *Rabbana!* (Ó nosso Senhor!) faz parte da oração muçulmana, enfaticamente acentuada em voz alta cinco vezes por dia”.

A própria palavra inglesa "*coven*" (assembléia ou bando de habitualmente treze feiticeiras) acabou encontrando aparente identificação com a idéia de convocação ou reunião. Entretanto, na recitação do ritual por um antigo membro do antigo culto hispano-semita, *kafan* refere-se à mortalha que se coloca na cabeça dos foliões enquanto dançam, encontradiço em material de bruxarias procedente de sítios tão afastados quanto a Escandinávia. Por uma associação subsequente, pode ter vindo a significar a reunião ou os membros, mas *kafan*, certamente usado na forma anterior, quer dizer mortalha.

Podemos passar agora a uma fase mais adiantada — o ungüento das feiticeiras e sua possível composição. Por que foi usado originalmente o ungüento? Em árabe, “ungüento” é RHM, palavra que também significa parentesco de sangue. O ungüento aplicava-se à feiticeira, ou ao feiticeiro, após a iniciação e depois de terem sido marcados. O *marham*, ungüento, é esfregado na pele com o intuito de estabelecer uma forma simbólica de parentesco de sangue. Desse modo, por “unção”, se pudermos falar em raízes semitas, aplica-se o ungüento (RHM) para ajudar a criar a condição de parentesco de sangue (RHM). Destinava-se a ser usado no futuro, a fim de levar a feiticeira ou o feiticeiro ao seio de sua família, RHM. De sorte que o RHM formava a ligação mental, farmacológica, com o RHM.

Mas não havia um alcalóide ou outro princípio ativo no unguento da feiticeira? É evidente que havia. Cumpre recordar que as feiticeiras faziam uma infusão dos corpos ou dos membros decepados de criancinhas não batizadas. Não se deve esquecer que a raiz da mandrágora tem forma “humana”. É tradicionalmente considerada como um minúsculo simulacro de um ser humano. Ora, um minúsculo ser humano é uma criancinha. Como planta, não poderíamos esperar que fosse devidamente batizada. E alguns ingredientes do unguento parecem ser essa forma de um “não-batizado”.

Tem-se procurado um número excessivo de analogias das práticas das feiticeiras na cristandade ou em cultos pagãos de uma espécie pré-cristã. Se lermos obras sobre a feitiçaria na Europa, verificaremos que, no que se refere à maioria dos autores, não houve nada parecido com séculos de domínio sarraceno na Espanha, nem gerações de absorção da cultura oriental em todos os níveis. Até o nome (os Sábios) poderia ser uma tradução direta de *arifin*, título assumido, no Oriente, pelas pessoas que acreditavam na possibilidade de comunicação direta com o sobrenatural.

As feiticeiras modernas parecem hesitar no que respeita à significação do tamanho do seu círculo (2,70 metros de diâmetro) e pouco sabem sobre a velha numerologia. Mas esse material pode ser encontrado alhures, incluindo as medidas. A propósito, reza a própria tradição que elas vêm da “Terra do Verão”, ou seja, do Oriente, segundo a interpretação dos seus membros atuais. O seu homem negro (mouro) e o seu fetiche chifrudo (o Diabo, confundido com a lua) pertencem ao reino da recente operação (“trabalho”), pois, não faz muito tempo, registrou-se uma tentativa de racionalização do culto, procurando-o até em festivais sazonais e outros, e num amálgama com cultos geradores de êxtases, utilizando o sistema de códigos árabe para formular os rituais.

Quem trouxe as bruxas para o Ocidente? Na forma medieval, da qual deriva a maior parte das nossas informações, foi, sem dúvida, a tribo aniza.

Precisamos retornar aos desertos da Arábia.

O poderoso clã beduíno *aniza*, numerosíssimo em guerreiros e riquíssimo em camelos de raça, está marcado na literatura árabe por sua ferocidade na guerra do deserto. As guerras dos beduínos propiciaram material para o desenvolvimento do código da cavalaria e dos poemas épicos de amor e batalhas. Para não falarmos na dança *dibka* e na faca sanguinária. Os modelos de poesia desenvolvidos pelos bardos tribais influiriam na literatura de muitas nações depois da expansão do islamismo para o norte, para o leste e para o oeste.

A gênese da vida dos beduínos remonta a tempos pré-islâmicos, aos *Dias dos árabes*, em que cada dia era a epopéia de alguma batalha, cuja origem pode ter-se esquecido, mas subprodutos culturais, em versos, a nobreza de proceder ou as táticas militares, continuavam fazendo parte da herança da tribo.

Esse é o beduíno dos livros de histórias — o guerreiro indômito cuja delicadeza no trato com as mulheres e crianças é proverbial e só igualada pela determinação de lutar até a morte por um filete de água possivelmente lodosa ou por uma palmeira; mas que é capaz de desfazer-se de tudo, num gesto magnífico.

Um dos primeiros e mais sangrentos dos dias foi o que durou quarenta anos no fim do século V, em que se digladiaram duas facções dos *anizas*. Começou com o roubo de uma camela doente, pertencente a uma velha, e terminou — como terminavam amiúde os dias — por um ato de mediação. O produto final, característico do romance sarraceno, e que exerceu influência sobre toda a literatura ocidental, foi o mais famoso dos contos heróicos e romanescos da Arábia, a *História de el-Zir*.

A história levou essa gente para a Europa e, com ela, grande parte da sua cultura. Uma dessas pessoas foi um professor dervixe, profundamente enfronhado nas tradições musicais, românticas e tribais do seu clã.

A tribo aparentada com os anizas, sçgundo dizem todos os bardos

beduínos, é o clã dos faquires (“humildes de espírito”). Essa apelação foi adotada por dervixes, e numa das suas corruptelas é aplicada aos iogues itinerantes, imitadores dos hindus, que se auto-anestesiam e deitam sobre farpas aguçadas, sem nenhum propósito claramente averiguável; a não ser que seja para persuadir metade dos espectadores a desejar mostrar-se, um dia, capaz de emulá-los.

A tribo dos faquires ainda vive no noroeste da Arábia, próximo à colônia ancestral de Khaibar, a antiga cidade que era uma praça forte no tempo de Maomé. Os *anizas* têm muitas lendas, uma delas associada à sua necessária proliferação externa. De acordo com essa história, Wail, o faquir e antepassado de toda a tribo *aniza*, na “Noite do Poder” (provavelmente a vigésima sétima do mês de ramadã) fez uma súplica. Depôs uma das mãos sobre si mesmo e a outra sobre a sua magnífica camela, e orou para que a semente de ambos se multiplicasse. O resultado, segundo contam, é que os anizas são agora férteis em ambos os campos, com uma força de uns trinta e sete mil homens e perto de um milhão de cabeças de camelos. Têm também o poder de aumentar a fertilidade. Sua tradição passou, outrossim, para as crenças dos cultos que dependem dos *anizas*.

Hoje em dia eles abundam no deserto sírio, tendo conseguido definir-lhe a ocupação após uma luta de quase dois séculos, que terminou por volta do ano 1600 d.C. O culto dos foliões, ligado ao nome dos *anizas*, remonta, entretanto, pelo menos a Abu el-Atahiyya (748-c. 828). Oleiro dado à contemplação, Atahiyya anelava a um maior equilíbrio entre as glórias de Bagdá, ao tempo de Harum el-Raschid, o grande califa, e o desenvolvimento das faculdades humanas inatas. Depois que ele disse isso ao califa, este lhe concedeu uma anuidade de cinquenta mil moedas de prata.

Tornando-se escritor, deixou uma coleção de versos místicos, que “justificam o título de pai da poesia sacra árabe que lhe é conferido”.

O seu círculo de discípulos, os sábios, exaltou-o de inúmeras maneiras

após a sua morte. Para simbolizar-lhe a tribo, adotaram a cabra, cognato do nome da tribo (*anz*, *aniza*). Uma tocha entre os chifres de uma cabra (que mais tarde se converteu em “o Diabo” na Espanha) representava para eles a luz da iluminação do intelecto (cabeça) da “cabra”, o professor *aniza*. O seu *wasm* (marca tribal) era muito parecido com uma seta larga, também chamada pé-de-águia. Um nome alternativo para o *aniza* é uma espécie de pássaro. Esse sinal, conhecido das feiticeiras como pé-de-pato, passou a ser a marca dos seus locais de reunião. Alguns seguidores, especialmente mulheres jovens, eram marcados com uma tatuagenzinha ou outro sinal, em conformidade com o costume beduíno. Depois da morte de Atahiyya, antes dos meados do século V, um grupo da sua escola, conforme a tradição, migrou para a Espanha, que, naquela época, já se achava sob o domínio árabe havia mais de um século.

Os símbolos e costumes associados à afiliação tribal continuavam a ser usados, o que está de acordo com a prática dos dervixes. Cada professor dá um sabor especial à escola, que muda quando passa a ser dirigida por outro professor. O objetivo aqui consiste em conservar o sentimento de grupo(3).

Tudo o que foi dito não significa que não houvesse na Europa um culto anterior de tipo parecido. Mas isso parece mostrar a fusão dos dois no que acabou por assustar a Igreja da Idade Média, e continua sendo um mistério intrigante para todos os tipos de pessoas. Até a ciência feminina das feiticeiras, em algumas partes, está tão próxima da poesia de amor sufista da Idade Média, sobretudo da do espanhol Ibn El-Arabi, que pouca coisa mais precisa ser dita a esse respeito.

Os *qureshs* são a tribo mais nobre da Arábia, e o clã supremo é o dos *hashimites*, que podem ser considerados algo à parte, pois são o sangue profético e real. Logo depois deles, no entanto, vêm os poderosos *anizas*. Três governantes atuais provêm desse clã — o rei da Arábia Saudita, o xeque do Koweit e o soberano de Bahrain.

Esse material nos dá três grandes possibilidades, ou maneiras de avaliar e

descrever as reuniões das feiticeiras do Ocidente. Podemos chamar à primeira a sobrevivência da velha religião (pré-cristã); à segunda, a importação do culto sarraceno; à terceira, um desenvolvimento anticristão. Cada uma das três, naturalmente, conserva seus elementos exteriores.

Os adeptos da teoria da “velha religião” aproveitaram tudo o que conseguiram encontrar. Os chifres, para eles, só podem representar a sobrevivência de um rito de caça ou de fertilidade; a dança, isto, a aparência animal, aquilo. Os observadores clericais qualificaram a festa de sacramento blasfemo, a marcação de arremedo de batismo, e assim por diante.

Como as nossas diferentes versões de uma partida de futebol, a interpretação depende de se saber o que estava realmente acontecendo, e não das nossas suposições de que, pelo fato de alguma coisa ter sido encontrada em determinado lugar, em certa época, deve coincidir com a nossa teoria ou a nossa suposição do que poderia ser. “Demônio, chifres, criancinhas fervidas” é uma versão. “Deus e deusa, dança da fertilidade, sigilo para manter a velha religião” é outra. A terceira é “o símbolo da tribo *aniza*, seu professor, o alucinógeno”.

A expressão “velha religião”, que as feiticeiras e outros aceitam como indicação das origens pré-históricas do culto, é uma expressão sufista clássica, usada com frequência, como “fé antiga”, “velho”, “tradição antiga”. Foi posta em destaque por Ibn El-Arabi, o sufi espanhol, em seus poemas de amor.

Se a antiga tradição existiu, com efeito, na Europa antes do século VIII, quando os sarracenos ocuparam seus centros principais, sofreu, indubitavelmente, a penetração completa do sistema de código poético, da terminologia sufista e do simbolismo tribal árabe, penetração cuja profunda influência dificilmente será superada.

Que mais podemos extrair da expressão “a fé antiga”, ou “a tradição antiga”? Traduza-se “antiga” pela raiz básica árabe QDM (4), e obter-se-á o significado poético:

QDM = conceito de precedência

Aqui estão algumas das principais derivações dessa raiz, encontradas em qualquer dicionário árabe:

Qidam (QiDM) = precedência, preexistência

Qidman (QiDM') = velho, velhos tempos

Qadam (QaDaM) = alta posição, bravura

Qadam (QaDaM) = pé humano, passo, fase de movimento

Qadum (QaDuM) = um machado

Qadim (QADiM) = futuro

El-Qadim (EL-QaDiM) = o Antigo (Deus)

Qaddam (QaDDAM) = chefe, líder

Essa palavra estranha representa a eternidade, pois mostra que o tempo é eterno. Um equivalente poderia ser “precedência”, que supõe o significado de preceder (e, portanto, haver passado) e ir para diante. O machado carregado pelos dervixes errantes chama-se *qadum*. Existem dois anciãos — o ancião (xeque, *pir*) dos sufis, e o ancião (a divindade). A possibilidade de duas espécies de seres preeminentes e antigos, um humano (o chefe do grupo) e o outro o mais alto (divino), destina-se a transmitir um conceito muito sutil. Os sufis foram muitas vezes acusados de acreditar na divindade dos seus chefes. Pelo uso especial, poético, da palavra eles realmente mostram as duas versões desse ancião (5). Uma é a do professor que possui supremas qualidades de caráter tão próximo da divindade quanto pode chegar um homem. Tanto os sufis quanto as feiticeiras usam um coxear cerimonial ou um andar ziguezagueante para transmitir o sentido da palavra árabe *qadam*, “passo”. Há uma diferença importante entre as versões oriental e ocidental. No Oriente, a

palavra *qadam* (“passo”, “fase”) é expressa de modo que sirva às finalidades da transmissão criptográfica. O sufi dá um passo de lado, ou bate violentamente os pés no chão, a fim de comemorar o verdadeiro radical. Quando dá um passo decidido, seja como sinal de reconhecimento, seja durante uma cerimônia, ele o faz para afirmar a transmissão continuada da palavra de três letras QDM. Introduzindo-a no ritual, os organizadores do ritual e os do sistema de senhas lhe asseguraram a sobrevivência — pelo menos entre pessoas capazes de compreender, no mínimo, algumas palavras árabes.

Em minha própria experiência, quando me ensinaram o método de fazer certo sinal de passos, mandaram-me estudar todos os elementos da palavra “passo”. Desse estudo, por seu turno, emerge a compreensão de que o sistema é a “fé antiga”, de que ele está dividido em fases ou passos, de que prossegue passo a passo, de que está na vanguarda e de que é da mais alta antiguidade.

É. manifesto que, na transmissão de formas externas em países em que não se fala árabe, semelhante adaptação de palavras não ocorreu. Idealmente, se a noção de uma fé antiga com um destino progressivo fosse traduzida para o inglês por feiticeiras, ou como quer que se chamem, elas escolheriam uma palavra como “suceder”. Sucessão quer dizer “vir depois”, mas também subentende alguma coisa que está no futuro, alguma coisa que se pode alcançar. Falando, portanto, do ponto de vista do processo que se dêscreeve, a ciência antiga teria de tornar-se conhecida em sua transição ocidental como “suceder”(6) .

A mudança de uma língua para outra em que subsistem as velhas alusões contraria a idéia evolutiva dos sufis. E essa mesma metamorfose torna muito difícil o estudo acadêmico do desenvolvimento sufista. Falando de um modo geral, só as versões moribundas, que perderam o movimento, estarão ao nosso alcance.

Notas:

(1) John A. Subban, *Sufism, its saints and shrines*, Lucknow, 1938, pág. 1.

(2) *Na época do domínio sarraceno, vivia na Espanha um número muito grande de sírios. O contato normando-sírio pode ter-se produzido já em 844, quando Sevilha foi saqueada.*

(3) *Entre as feiticeiras, o ritual tribal primitivo dos anizas preponderou sobre o elemento sufista. O ingresso sucessivo de beduínos no culto foi, quase certamente, a causa do seu retorno ao tribalismo.*

(4) Cf. *Asrarel Qadim wa'l Qadam*. (Os segredos sufistas do passado e do futuro.)

(5) “Há outra peculiaridade nessa língua, a natureza sugestiva e significativa de suas palavras. As palavras árabes soam eloqüentes a um sufi. Transmitem o que, em outras línguas, demanda páginas e páginas para ser explicado. São, portanto, mais apropriadas à comunicação de conceitos ocultos.” (*Xeque el Mushaikh, Tasawwufal Islami*, Londres, 1933. [Sufismo islâmico, de I. A. Shah, pág. 39]).

(6) *Os feiticeiros suecos de Mohra adaptaram corretamente o conceito quando saudaram o seu chefe chamando-lhe “antecessor”.*

18 - Mistérios no Ocidente.

II O círculo cavalheiresco

*“Quando ainda estás fragmentado,
e inseguro — que diferença
faz quais sejam as tuas decisões?”*

Hakim Sanai, O jardim murado da verdade

Um grupo de sufis está formulando uma associação que lhes permita levar a cabo o trabalho de desenvolvimento no sentido da própria perfeição. O trabalho, como acontece com todas as atividades dos sufis, tem três partes. O próprio indivíduo precisa mostrar-se à altura de certos padrões pessoais, e eles escolhem o ideal medieval de cavalaria para seu modelo. Isso, por sua vez, dá-lhes a oportunidade de formar uma elite visível. A existência e o aparecimento dessa elite preenche a segunda função: o impacto sobre a humanidade em geral. O terceiro elemento, a reverência ao professor, reside na figura sufista do “rei”, que conduz a comunidade.

Os sufis escolhem, como forma externa, o manto de lã azul, com capuz, que é o seu traje normal. Como simbolismo das cores adotam o ouro e o azul, para significar a essência do corpo ou da mente — o sol no céu ou o “pingo de ouro no mar”, como o descreve o sábio sufi Attar. A unidade básica do sufi é o círculo, o *halka*. Nos rituais comemorativos eles executam os exercícios ou movimentos coletivamente conhecidos como “dança”. Por divisa, adotam um moto árabe a respeito de um escanção, traduzido nos ramos persas por uma sentença rimada, com os mesmos sons, praticamente, do lema da Ordem da Jarreteira.

O santo padroeiro deles é Khidr, o Verde.

Compõem-se os *halkas* de treze pessoas. Há duas razões para o emprego do número. Em primeiro lugar, os sufis desejam enfatizar que o seu ensinamento interior é idêntico ao de todas as religiões. E o segredo, a

mensagem oculta de todas as crenças — a necessidade de um desenvolvimento organizado. Neste caso, a outra religião que mais interessa a tais sufis muçulmanos é o cristianismo. A aceitação da identidade do cristianismo e do islamismo transmite-se pela simples numerologia.

A “unidade”, explicam os sufis da Ordem de Khidr com o seu simbolismo, é igual a “3” para propósitos práticos. E demonstram-no assinalando que a palavra árabe “unidade” (*ahad*) o adjetivo usado para designar Alá, o Único — se compõe das três letras em árabe: AHD. Por conseguinte, 3 é 1, porque a diferença entre o monoteísmo e o cristianismo é uma diferença de terminologia.

Mas onde entra em cena o 13? Muito simples. Na notação árabe, A é igual a 1, H tem o valor numérico de 8, e D é igual a 4. Adicionem-se esses números e ter-se-á um total de 13. Treze, portanto, passa a ser um número importante para o citado grupo de sufis.

Assim sendo, os *halkas* desse credo estão sempre agrupados em treze. Treze homens formam uma unidade.

A formação dessa organização verificou-se por volta do ano 1200 da era cristã.

Um século e meio depois, mais ou menos (ninguém tem absoluta certeza da data), surgiu na Inglaterra uma organização misteriosa, inspirada pelo próprio rei, cujos membros foram divididos em dois grupos de treze cada um — o primeiro sob as ordens do rei Eduardo III, o outro sob as do Príncipe Negro. Ostentavam as cores azul e ouro, trajavam mantos de lã com capuz, perseguiram metas francamente cavaleirescas. O seu santo padroeiro era São Jorge, equiparado na Síria, onde nasceu o culto, à misteriosa figura de Khidr dos sufis. Denominava-se, de fato, Ordem de São Jorge, o que se traduziria diretamente na fraseologia sufista por *Tarika-i-Hadrat-i-Khidr* (a Ordem de São Khidr). Tornou-se conhecida como a Ordem da Jarreteira. A palavra “jarreteira”, em árabe, é a mesma que empregam os sufis para designar o seu

laço ou elo místico, e também “ascetismo religioso ou monacal”. A palavra designativa da unidade sufista básica (*balka*), intercambiável no jargão sufista, tem o mesmíssimo radical de que deriva a palavra inglesa “*garter*” (jarreteira).

Os primeiros registros da Ordem da Jarreteira perderam-se, substituídos pela especulação acerca das derivações e origens da ordem. A bonita história que se conta de que a ordem foi instituída por haver alguém escarnecido de uma jarreteira real, embora descartada por alguns historiadores sérios, pode ter, com efeito, uma base muito interessante nos fatos. Lembremo-nos de que se afirmou que o incidente aconteceu durante um baile. Se olharmos para os fatos do ponto de vista histórico sufista, poderemos fazer uma pergunta que talvez não tenha acudido a outros. Que espécie de baile era aquele? Todo o incidente se parece com uma tentativa de explicar um ritual de dança interrompido, cuja interrupção precisava ser justificada. E provável que nos tenha chegado uma versão truncada. Por que razão, por exemplo, se exibiria uma jarreteira num baile, se foi isso mesmo o que aconteceu? Ou porque a jarreteira fora escolhida para representar, de forma visual, o “laço” da ordem, ou porque “caíra ao chão a jarreteira de alguma dama”.

Qual é a divisa da Ordem da Jarreteira, e que conexão teria ela com a Ordem de Khidr? Superficialmente, não existe conexão alguma entre “Maldito seja quem fizer disso mau juízo” e a frase secreta do “escanção”. Se abordarmos a matéria pelo método convencional, nunca veremos a conexão. Mas se nos deixarmos conduzir mais pelo som do que pelo sentido, um fato estranho se manifestará. A versão francesa da divisa e o som das divisas árabe e persa soam quase como se fossem as mesmas palavras.

Os que tiverem lido boas traduções de poetas sufistas persas, com seus escanções como meio de iluminação do sufi, perceberão a conexão.

O processo pelo qual uma palavra ou frase estrangeira é adotada por outra língua está bem estabelecido na literatura e nos costumes. Existem exemplos numerosos, e o sistema até recebeu um nome, tendo sido dicionarizado como

Hobson-Jobson. O interminável cântico religioso da Índia, *Ya Hasan Ya Hussein* (Ó Hasan! Ó Hussein!) é aceito na Inglaterra com o som de Hobson-Jobson, tentativa dos soldados britânicos de reproduzi-lo. O dicionário clássico de termos e expressões anglo-indianas contém inúmeros exemplos do processo e é realmente chamado de Hobson-Jobson. Na África Ocidental a palavra árabe *el-ghaita* (cornamusa) foi anglicizada para *alligator* (jacaré). E sem ir muito longe, todos os londrinos estão familiarizados com o nome de certa taberna, a Elephant and Castie (Elefante e Castelo), originariamente denominada “Infanta de Castela”.

Recentemente, um amigo meu do Oriente Médio deu de presente a um espantado adeleiro, que empurrava a sua carrocinha por uma rua de Londres, um xelim. O homem estivera repetindo com fervor, no tom gemebundo do bufarinheiro: “*Any old iron?*” (Algum ferro velho?) Para o meu amigo, o modo como ele emitia os sons era indistinguível do grito do dervixe mendicante: O *Imã Reza!* que os dervixes repetem centenas de vezes por dia e que é ouvido por toda a gente em algumas áreas.

O nome de Shakespeare traduz-se, às vezes, num persa perfeitamente correto e aceitável, por *Sbeikh-Peer*, “o antigo sábio”.

Uma sociedade que tivesse frases secretas, ou cujo ritual viesse a sofrer uma interrupção, teria tido necessidade de explicar o significado de uma expressão bárbara e dizer exatamente em que se baseava para exaltar a jarreteira. Grande quantidade de outros materiais liga os dois movimentos, mas, como boa parte deles é de caráter iniciatório, não podem ser reproduzidos aqui. Diga-se, todavia, que um nome alternativo para um ramo da Ordem de Khidr é *el-mudawwira* (o edifício redondo), relacionado com o grande palácio de Bagdá, que pertenceu a Harum el-Raschid. Toda a cidade de Bagdá foi construída em 762 d.C., com certas proporções geométricas baseadas na roda. Grupos sufistas tradicionais, como os maçons do Ocidente, associam a sua dedicação a esse edifício redondo. Pode ser apenas por coincidência que a

Ordem da Jarreteira estivesse empenhada na revivência da Távola Redonda, e que o rei Filipe de Valois ansiasse também por dar início a um novo grupo da Távola Redonda.

Até o tempo de Eduardo VI (morto em 1533) a ordem foi chamada de São Jorge, santo padroeiro da Inglaterra, embora a conexão tradicional com a jarreteira remonte às origens da ordem. É possível que duzentos anos depois da sua primeira instituição, o significado da palavra “jarreteira” fosse tão bem compreendido que ela se tornou o nome verdadeiro da ordem. Alterações sucessivas do ritual e do número dos cavaleiros modificaram virtualmente a coincidência sufista original.

Hoje em dia, a Ordem da Jarreteira é ainda a instituição mais importante e ativa da Inglaterra. A idéia de que possa ser de origem estrangeira não é bem aceita por algumas pessoas. Estas, contudo, apenas não compreenderam que, sejam quais forem suas origens, foi na Inglaterra que a ordem atingiu a maior distinção, mantendo dignamente um seleto rol de membros.

Aqueles que procuraram na Jarreteira uma conexão com a estranha tradição das feiticeiras talvez não estejam tão equivocados quanto se possa imaginar. Pelo menos um ramo desse culto fragmentário na Grã-Bretanha sofreu pesada influência da transmissão hispano-sarracena de um tipo sufista deteriorado, onde uma vaga idéia de “poder mágico” faz as vezes do tema da *baraka*.

Há uma razão muito coerente para o grupo sufista combinar em sua formulação os elementos azul, ouro, realeza, Khidr (São Jorge) e a proteção das mulheres. Tudo isso tem por base uma única raiz e sua manipulação, se bem não se encontre a mesma coerência na Ordem da Jarreteira, o que nos permite supor que a Jarreteira é uma tradução das qualidades essenciais do grupo Khidr, que se acham reunidas na raiz KHDR.

Todos os elementos usados no modelo e nos rituais do grupo encontram-se aqui:

KHaDIR = ser verde (islamismo, a matriz do grupo)

KHuDDiR la fi hi = foi abençoado nele (a bênção do grupo)

KHiDaR, KHiDiR = São Jorge, Elias, o padroeiro dos sufis, Khidr

EIKHuDRat = o mar (o oceano da vida, em que o sufi encontra a verdade; o mar, do qual o sufi é uma vaga, muito usado em poesia; o azul em que está o ouro)

AKHDaR = desconfiado; mulher bonita (cavalaria, referindo-se à primeira ordem islâmica de cavalaria, quando Maomé, no princípio do século VII, fundou um corpo de homens para proteger mulheres e caravanas)

KHaDRa = chefe de tribo

EIKHaDRa = o céu, firmamento (do qual emerge o sol, outra alusão ao ouro no azul)

ElaKHaDiR = ouro, carne e vinho. (O elemento ouro do céu ou do mar — a comida e o vinho, denominadores comuns do ritual cristão. O próprio ritual cristão é visto como símbolo da totalidade da comunidade e do desenvolvimento individual, de modo que os sacramentos da Igreja são para o sufi simples fragmento do empreendimento total.)

O emblema do grupo é a palmeira, que deriva da raiz *khadar*, cortar uma palmeira. A própria árvore, como já tivemos ocasião de observar neste livro, significa *baraka* e outros elementos básicos do sufismo, gravada, a modo de brasão, no misterioso manto de coroação Hohenstaufen dos reis da Sicília e do Sacro Imperador Romano, que tinham, sabidamente, contatos sufistas.

A época de Eduardo III na Inglaterra assistiu, por certo, a uma extensão dos elementos sarracenos na Europa. A dança nacional inglesa, a *morris*, há de provir dessas origens. Cecil Sharp — autoridade em dança popular inglesa — ligou a dança “mourisca” européia à provável data da sua chegada à Inglaterra:

“A *morris*, portanto — que também já se chamou, em outros tempos, *moresc* da Inglaterra; *le morisque e morisco* da França; a *moresca* da Córsega. . segundo todas as probabilidades razoáveis, é de origem mourisca: não importa que em nosso país tenham se tornado tão inglesas quanto o pugilato... A Holanda, como nos conta Engel, também foi contagiada; uma investigação criteriosa nos mostrará, provavelmente, que a *morris*, desta ou daquela forma, era conhecida em toda a Europa, e além dela. Não se pode determinar com certeza a data da sua introdução na Inglaterra; a maior parte das autoridades, porém, aponta para o tempo de Eduardo III. Pode ser que, quando John of Gaunt regressou da Espanha, tenha sido a primeira vez na Inglaterra que dançarmos da *morris* foram vistos”(1) .

Essas danças podem ter sido importadas diretamente da Espanha mourisca daqueles tempos, mas talvez remontem a confrarias sufistas muito anteriores. A ação de montar um cavalo de pau (o *zamalzain* basco, do árabe *zamil el-zain*, “cavalo manco de gala”[2]) é apenas parte do ritual sufista. Esses jograis não são mera “reminiscência dos menestrelis árabes”; são representantes dos poetas humorísticos de trajes berrantes, cabelos compridos e rostos pintados que ainda hoje encenam certos ensinamentos metafísicos entre os sufis. De vez em quando montavam em cavalos de pau, às vezes em varas de bambu, simulando idiotia, como “bobos de Deus”. Uma dessas personagens dos dervixes, que costumava cavalgar bengalas, foi entrevistada por Rumi em seu *Mathnawi*. Esta é uma conexão com as BRSH (*bruja* = feiticeira), cavaleiras espanholas.

O primeiro registro sufista de uma viagem de instrução à Inglaterra(3) consta das viagens de Najmuddin (Estrela da Fé) Gwath-ed-Dahar Qalandar, nascido por volta de 1232, ou talvez antes. Seu filho, ou outro sucessor (Najmuddin Baba), “seguiu as pegadas do pai” da Índia à Inglaterra e à China em 1338.

O primeiro Najmuddin foi discípulo do ilustre Nizamuddin Awlia, de

Deli, que o enviou a Rum (Turquia) para estudar sob a direção de Khidr Rumi. O nome completo de Khidr Rumi era Sayed Khidr Rumi Khapradari — o Escanção — do Turquestão. Não nos esqueçamos de que a Ordem de Khidr (equiparada à Ordem da Jarreteira) tem por divisa uma saudação ao copeiro, cuja taça possui qualidades milagrosas.

Quer a lenda que esse dervixe tenha levado consigo a interpretação do sinal sufista boa (que, na caligrafia estilizada, se parece com o número 4) — a marca do maçom encontrada nos edifícios góticos do Ocidente. Além de formar uma estrutura para o Quadrado Mágico sufista, é também usado pelos Qalandars como diagrama das três posições devocionais (de pé, ajoelhado e prostrado), que podem equivaler aos “instrumentos” dos maçons.

O professor de Najmuddin, Sayed Khidr, era companheiro do professor sufista Suha Suhrawardi (do Caminho da Rosa, às vezes identificado com os rosa-cruzes); de Abdul Qadir, Rosa de Bagdá; e do pai de Jalaluddin Rumi (algumas de cujas histórias se encontram em Chaucer, e que estava escrevendo na época da pretensa viagem à Inglaterra); além de outros professores sufistas muito importantes, como Fariduddin Shakarganj e Shah Madar. Shah Madar ensinou a unidade essencial de todas as religiões, especialmente o caminho esotérico do islamismo e do cristianismo. Seguiu os ensinamentos de Tayfuri e a formulação do Rei ou Senhor do Peixe, Dhu'l-Nun, o egípcio, ou o “Negro”.

Fariduddin Shakarganj (Pai Farid do Suave Tesouro) pertencia à escola *chis(h)ti* de sufis, e provinha de uma família nobre do Afeganistão. Morreu na Índia, em 1265, onde a sua tumba é reverenciada por pessoas de todas as crenças. Tinha por funções curar os outros e praticar a música. Os músicos *chis(h)tis* que agueavam pela Ásia munidos de pífaros e tambores, juntando o povo e contando histórias de significação sufista, podem estar ligados ao chistu ou bufão espanhol cujas vestes eram surpreendentemente semelhantes às dos músicos.

Os sufistas itinerantes, chamados *qalandars* e *chis(h)tis*, devem ter trazido

para o Ocidente outras danças, além dos ritmos rituais e dos que são representados, em parte, pelos dançarmos da *morris*.

Em sua *Weltchronik* de 1349, citada pelo dr. Nettel, Hugo de Reutlingen, por exemplo, faz referência à canção em fá maior utilizada pelos bandos de dançarmos que “nos recordam a dança árabe dos dervixes” (4).

Notas:

(1) C. J. Sharpe e H. C. Macilwaine, *The morris book*, Londres, 1907, pág. 15.

(2) *Legacy of Islam*, edição de Arnold e Guillaume, Oxford, pág. 372.

(3) Johu A. Subhan, *Sufism, its saints and shrines*, Lucknow, 1938, págs. 311 e seguintes, provavelmente citando *Kitab-i-Qalandaria*, em que essa viagem é descrita circunstanciadamente.

(4) Paul Nettel, *The story of dance music*, Nova York, 1947, pág. 49.

19 - Mistérios no Ocidente:

III A cabeça da sabedoria

“Este dia e aquele parecido passas em teu jardim...

Desdenhoso do rouxinol, tens o corvo por amigo predileto.

Entretanto, essa companhia deixará sua marca em tua alma:

Crês que o fogo cessará de arder, ou que se juntarão o óleo e a água?"

Divã de Bedil, *tradução* de Johnson Pasha

Quando a Ordem dos Cavaleiros Templários foi abolida, eles foram acusados de adorar uma cabeça, às vezes denominada Baphomet ou Bafomet, considerada um ídolo e, provavelmente, ligada a Maomé. Descrevia-se a cabeça, mas não se localizou nenhuma que se pudesse identificar positivamente como um Bafomet.

Baseando-se, provavelmente, em fontes orientais contemporâneas, estudiosos ocidentais supuseram recentemente que “Bafomet” não tem conexão com Maomé, mas poderia ser uma corruptela do *abufihamat* árabe (pronunciado, na Espanha mourisca, mais ou menos como bufihimat). A palavra significa “pai do entendimento”. Em árabe, “pai” quer dizer “fonte, sede principal de”, etc. Na terminologia sufista, *ras el-fahmat* (cabeça do conhecimento) é a mente do homem depois de depurada — a consciência transmutada.

Notar-se-á que a palavra “conhecimento, compreensão” aqui usada deriva da raiz árabe FHM, a qual se emprega, por sua vez, para representar tanto a FHM e derivados, que significam “conhecimento”, quanto a FHM e derivados, que significam “negro, carvoeiro”, etc.

O Baphomet nada mais é que o símbolo do homem completo. A cabeça preta, a cabeça do negro ou a cabeça de turco, que aparece em heráldica e nas tabuletas das estalagens rurais inglesas é uma palavra de gíria indicadora desse gênero de conhecimento.

Cumprе reparar que no escudo de Hugues de Payen, fundador (com Bisol de St.-Omer) dos Templários em 1118 d.C., se viam três cabeças humanas pretas — as cabeças do conhecimento.

O emprego dessa expressão, sobretudo o tema da “cabeça maravilhosa”, ocorre reiteradas vezes em toda a história medieval. Afirma-se que o papa Gerberto (Silvestre II), que estudou na Espanha mourisca, mandou fazer uma

cabeça de bronze, entre muitas outras maravilhosas coisas “mágicas” (1). Alberto, o Grande, levou trinta anos fazendo a sua maravilhosa cabeça de bronze. Tomás de Aquino, discípulo de Alberto, esmagou a cabeça, que “falava demais”.

A cabeça aparece repetidamente.

Cumpre lembrar que os Templários e os que se formavam nas escolas mágicas espanholas tinham uma coisa em comum, além de serem suspeitos de heresia, de possuírem poderes mágicos e de pertencerem a organizações secretas. Todos falavam e usavam o árabe. Por meio desse idioma iniciatório, podiam comunicar-se entre si, transmitir mensagens expressas em jogos de palavras, e colocar tabuletas (como o “morcego” de Maiorca) para ilustrar alguma mensagem.

Essa cabeça artificial não é feita de bronze. É artificial no sentido de ser produto do “trabalho” na acepção sufista. Finalmente, é claro, é a cabeça do próprio indivíduo. Pelo menos um cronista se aproxima do alvo quando diz que a “cabeça era de carne e osso, como a de um homem comum”. A ênfase aplicada ao pronunciamento, entretanto, conduz o leitor comum à idéia convencional de artificialidade e, como bom truque invocativo, diverte a atenção do método de fazer a cabeça, que poderia ser suspeito se se viesse a pensar que “cabeça” era uma palavra de código para indicar o resultado de um processo formativo (herético).

Em árabe, “bronze” se escreve SUFR, ligado ao conceito de “amarelo”. Além de ser homônimo, “cabeça de bronze” rima com “cabeça de ouro”, que se escreve exatamente da mesma maneira. A Cabeça de Ouro (sar-i-tilai) é uma expressão sufista usada para fazer referência a uma pessoa cuja consciência interior tenha sido “transmudada em ouro” por meio do estudo e da atividade sufistas, cuja natureza não nos é permitido descrever aqui.

As três cabeças de sabedoria negra no escudo do fundador dos Templários destacam-se de um fundo de ouro — “Sobre ouro, três cabeças negras de

mouros”.

A expressão “Estou fazendo uma cabeça”, usada por dervixes a fim de indicar a dedicação sufista a certos exercícios, poderia ter sido usada por Alberto, o Grande, ou pelo papa Silvestre, e transmitida no sentido literal, como se se referisse a alguma espécie de artefato.

Alberto, o Grande (nascido em 1193), versava a literatura e a filosofia sarracenas e sáficas. Como observa o professor Browne, ele ultrapassou os costumes usuais dos orientalistas ocidentais, pois, “vestido como um árabe, expunha em Paris os ensinamentos de Aristóteles, partindo das obras de al-Farabi, Ibn Sina (Avicena) e Ghazali”.

Nota:

(1) *Diz-se que ele, partindo da Espanha, introduziu os números árabicos no norte da Europa, em 991.*

20 - Mistérios no Ocidente:

IV Francisco de Assis

*“Ainda que faças
uma centena de nós
— a corda continuará sendo uma só”*
Rumi

A maioria das pessoas sabe que São Francisco de Assis foi um alegre

trovador italiano que, tendo experimentado uma conversão religiosa, tornou-se santo e passou a exercer misteriosa influência sobre animais e pássaros. Sabe-se que os trovadores descendiam dos músicos e poetas sarracenos. Os estudiosos concordam, muita vez, em que o surgimento e o desenvolvimento das ordens monacais na Idade Média foi grandemente influenciada pela penetração da organização muçulmana dos dervixes no Ocidente. Se estudarmos São Francisco por esse ponto de vista, veremos que se tornam possíveis descobrimentos interessantes.

Francisco nasceu em 1182, filho de Pietro Bernardone, negociante de tecidos finos, e sua esposa, Madonna Pica. Recebeu primeiro o nome de Giovanni, mas seu pai estava tão apegado à França (onde passava grande parte de sua vida comercial) que “por amor à terra que acabara de deixar” deu à criança o nome de Francisco.

Embora fosse italiano, Francisco falava provençal, a linguagem dos trovadores. Praticamente não há dúvida de que ele enxergava, no espírito destes últimos, um lampejo de algo mais profundo do que o que transparecia à superfície. Sua própria poesia se assemelha tanto, em certos lugares, aos poemas de amor do poeta Rumi que nos sentimos tentados a procurar algum relato que relacione Francisco à ordem sufista dos dervixes dançantes. Nesse ponto topamos com o primeiro dos pontos considerados inexplicáveis pelos biógrafos ocidentais.

Os dervixes dançantes alcançam o conhecimento intuitivo, em parte, por uma forma peculiar de girar sobre si mesmos sob a direção de um instrutor. A escola de dervixes dançantes de Rumi se achava em plena atividade na Ásia Menor, e seu fundador ainda era vivo ao tempo em que viveu São Francisco.

Eis aqui a desconcertante história dos “giros”:

Francisco caminhava pela Toscana em companhia de um discípulo, irmão Masseo. Chegando a uma encruzilhada, viram que se dividia num caminho que levava a Florença, outro que demandava Arezzo, e um terceiro que se dirigia a

Siena.

Masseo perguntou qual dos três caminhos tomariam.

— O que Deus quiser.

— E que caminho é esse?

— Conhecê-lo-emos por meio de um sinal. Ordeno-lhe, visto que você me prometeu obediência, que gire sobre si mesmo, como fazem as crianças, até eu o mandar parar.

O pobre Masseo pôs-se a girar, a girar, até cair ao chão de tontura. Depois se levantou e olhou, súplice, para o santo; mas como este não lhe dissesse nada, lembrando-se do voto de obediência, recomeçou a girar com toda a força. Continuou a girar e a cair, a girar e a cair, até lhe parecer que passara toda a existência girando, quando, afinal, ouviu as palavras bem-vindas. — Pare, e diga-me para onde está voltado o seu rosto.

— Para Siena — arquejou Masseo, que sentia a terra rodopiar à sua volta.

— Nesse caso, vamos para Siena — disse Francisco, e para Siena se dirigiram.

Tudo indica que, para Francisco, a fonte da sua inspiração de trovador residia no Oriente, e que ele se achava ligado aos sufis. Quando procurou o papa, tentando conseguir a aprovação da sua ordem, fez uso de uma parábola que mostra que devia estar pensando na perda de uma tradição e na necessidade de restabelecer-lhe a realidade. As expressões que usa na parábola são da Árabia, e a terminologia, de um rei e da sua corte e de uma mulher e de seus filhos no deserto, não é cristã, mas sarracena.

“Francisco”, diz Bonaventura, referindo-se a uma audiência com o papa Inocêncio, “chegou armado de uma parábola. ‘Era uma vez’, disse ele, ‘um rei rico e poderoso que tomou por esposa uma mulher pobre, mas muito bonita, que vivia num deserto, com a qual foi muito feliz e que lhe deu filhos que eram a imagem do pai. Quando os filhos cresceram, disse-lhes a mãe: ‘Meus filhos, não se envergonhem; vocês são filhos de um rei’. E mandou-os à corte, tendo-os

suprido de todas as coisas necessárias. Quando eles chegaram à presença do rei, este admirou-lhes a beleza; e, vendo neles alguma semelhança consigo mesmo, perguntou-lhes: ‘Você são filhos de quem?’ Quando eles contaram que eram filhos de uma pobre mulher que morava no deserto, o rei, transbordando de alegria, disse-lhes: ‘Não temam, vocês são meus filhos, e se alimento estrangeiros à minha mesa, com muito maior razão alimentarei vocês, que são meus filhos legítimos’.”

A tradição de que os sufis são os cristãos esotéricos do deserto, e de que são filhos de uma mulher pobre (Agar, esposa de Abraão, por sua descendência árabe) ajusta-se perfeitamente à probabilidade de que Francisco tenha tentado explicar ao papa que a corrente sufista representava o cristianismo de uma forma continuada.

Contam-nos que, no primeiro encontro com o papa, Francisco não causou muita impressão, e foi mandado embora. Imediatamente depois, no entanto, o papa teve um sonho estranho. Viu “uma palmeira crescer aos poucos a seus pés até alcançar uma estatura considerável e, enquanto ele baixava os olhos para ela e perguntava a si mesmo o que poderia significar a visão, uma iluminação divina incutiu no espírito do Vigário de Cristo a crença de que a palmeira representava o pobre homem que ele escoraçara, naquele dia, da sua presença”.

A palmeira é o símbolo utilizado pelos sufis, e o sonho, provavelmente, foi a consequência de Francisco usá-la como analogia durante a audiência (1).

No princípio do século XIII, convencido da validade da missão do santo, o papa Inocêncio III autorizou a fundação dos irmãos menores ou franciscanos. O título “irmãos menores”, assumido, segundo se supunha, por piedosa humildade, poderia levar-nos a perguntar se existe alguma ordem conhecida pelo nome de “irmãos maiores”. Em caso afirmativo, qual seria a conexão?

As únicas pessoas conhecidas dessa maneira, contemporâneas de São Francisco, eram os irmãos maiores, nome da ordem dos sufis fundada por Najmuddin Kubra, “o Maior”. A conexão é interessante. Esse grande professor

sufista caracterizava-se, sobretudo, por exercer misteriosa influência sobre os animais. Os retratos dele mostram-no rodeado de pássaros. Ele domou um cachorro feroz só com o olhar — exatamente como se diz, numa história muito popular, que São Francisco intimidou o lobo. Os milagres de Najmuddin eram assaz conhecidos em todo o Oriente, sessenta anos antes do nascimento de São Francisco.

Quando alguém o elogiava, reza a crônica, São Francisco respondia com esta frase: “Ninguém é mais do que é aos olhos de Deus”.

Conta-se que Najmuddin, o Maior, costumava dizer: “*Haqq Fahim ahsan el-Haqiq*”, ou seja, “A Verdade é o que sabe o que é o Verdadeiro”.

Em 1224, ou por volta desse ano, São Francisco compôs o mais importante e característico de todos os seus cânticos: o *Cantico del Sole* — “cântico do sol”. Jalaluddin Rumi, chefe dos dervixes dançantes e o maior poeta da Pérsia, escreveu inúmeros poemas dedicados ao sol, o sol de Tabriz, e até chegou a dar a uma coleção de poemas o título de *Coleção do sol de Tabriz*. Em sua poesia a palavra “sol” é usada muitas e muitas vezes.

Se for verdade que São Francisco estava tentando estabelecer contato com as origens da sua poesia de trovador, seria de esperar que visitasse, ou tentasse visitar, o Oriente. Seria de esperar também que fosse bem recebido pelos sarracenos, se viesse a alcançá-los. E seria ainda de esperar que compusesse poesias sufistas em resultado das suas viagens ao Oriente. Agora podemos averiguar se esses fatos se coadunam com a história, e se foram compreendidos pelos contemporâneos.

Aos trinta anos de idade, Francisco decidiu tentar chegar ao Oriente, especificamente à Síria, que confinava com a área da Ásia Menor em que se haviam estabelecido os dervixes dançantes. Detido por dificuldades financeiras, viu-se obrigado a regressar à Itália. Pouco depois, tornou a partir, desta feita a caminho do Marrocos, com um companheiro. Atravessaram todo o reino de Aragão, na Espanha, embora ninguém possa dizer por que fizeram isso e alguns

biógrafos se confessem realmente perplexos. A Espanha achava-se, então, muito impregnada das idéias e de escolas sufistas.

Na realidade, não chegou ao Marrocos, tendo sido obrigado a voltar por motivo de doença. Na primavera de 1214, São Francisco regressou a casa.

Partiu, então, para as Cruzadas, endereçando-se a Damietta, que estava sendo sitiada. O sultão Malik el-Kamil acampara do outro lado do Nilo — e Francisco foi vê-lo. Foi bem recebido, e há quem diga que ele foi até lá com a intenção de tentar converter o sultão ao cristianismo. “O sultão”, diz um cronista, “não só dispensou Francisco em paz, pasmado e admirado das insólitas qualidades do homem, mas também lhe outorgou todo o seu favor, deu-lhe um salvo-conduto para que pudesse ir e vir, com plena permissão para pregar aos seus súditos, e um convite para voltar freqüentemente a visitá-lo.”

A visita aos sarracenos, presumem os biógrafos, foi inspirada pelo desejo de converter o sultão. E, todavia, diz-se dele que “essas duas jornadas sem finalidade interromperam estranhamente sua vida”. Estranhas seriam essas viagens se ele não fosse um trovador à procura das suas raízes. O seu desejo de chegar ao Marrocos é comentado nestes termos: “Não se pode dizer que incidente em sua história não contada tenha sugerido a nova idéia ao espírito de Francisco”.

Os exércitos sarracenos e as cortes dos seus príncipes eram, àquele tempo, focos de atividade sufista. Não há dúvida alguma de que Francisco ali encontrou o que estava procurando. Longe de haver convertido quem quer que fosse no acampamento muçulmano, seu primeiro ato, depois de reatruvessar o Nilo, foi tentar dissuadir os cristãos de atacarem o inimigo. Recorrendo ao processo habitual de retrospectão, os historiadores explicam o fato atribuindo-o a uma visão que teve o santo da iminente calamidade que se abateria sobre as armas cristãs. “A sua advertência foi recebida com desdém, como ele previra; mas no mês de novembro seguinte ela se confirmou plenamente, quando os cruzados foram repelidos, com grandes baixas, dos muros de Damietta. As simpatias de

Francisco, em tais circunstâncias, deviam estar divididas, pois é impossível que ele não tivesse alguma simpatia pessoal pelo príncipe tolerante e amistososo que o recebera com tanta bondade.”

O “Cântico do sol”, saudado como o primeiro poema italiano, foi composto depois da viagem do santo ao Oriente, muito embora, mercê dos seus antecedentes de trovador, fosse impossível aos biógrafos acreditar que ele já não houvesse composto poesias semelhantes:

“É impossível supor que durante todos esses anos [antes de 1224, quando escreveu o ‘Cântico’], Francisco, líder dos jovens trovadores de Assis em seus primeiros anos, e que atravessava as matas e os campos, depois da conversão, trauteando para si mesmo, ainda em francês, canções que, decerto, não poderiam ser as mesmas que cantara percorrendo as ruas com seus alegres companheiros as baladas de guerra e de amor —, é impossível, repetimos, supor que, nessa data já tardia, ele tenha composto, pela primeira vez, cânticos para a glória de Deus; mas temos a certeza de que essas rimas, estranhas e canhestras, foram o início da poesia vernacular na Itália”.

A atmosfera e a instalação da ordem franciscana estão mais próximas de uma organização de dervixes do que qualquer outra coisa. À parte as histórias a respeito de São Francisco comuns aos mestres sufistas, todos os tipos de pontos coincidem. A metodologia especial do que Francisco denomina “oração sagrada” indica uma afinidade com o “recordar” dos dervixes muito distante da dança. O traje da ordem, com o manto provido de capuz e mangas largas, é o dos dervixes do Marrocos e da Espanha. Como o mestre sufista Attar, Francisco trocou suas vestes com as de um mendigo. Viu um serafim de seis asas, alegoria empregada pelos sufis para comunicar a fórmula do *bihmiilah*. Jogou fora cruzeiros cheias de pontas, que muitos dos seus monges usavam para se mortificar. Este ato pode não ter sido executado exatamente como se contou. Pode assemelhar-se

à prática dos dervixes de rejeitar cerimoniosamente uma cruz com as palavras: “Você pode ter a cruz, mas nós temos o significado da cruz”, ainda usada. A propósito, talvez fosse essa a origem do hábito dos Templários, referido por testemunhas, de “pisarem a cruz”.

Francisco não quis fazer-se padre. Como os sufis, engajou leigos em seu apostolado e, também como os sufis mas à diferença da Igreja, procurou espalhar o movimento entre todas as pessoas, em alguma forma de afiliação. Foi este “o primeiro reaparecimento na Igreja, desde o seu pleno estabelecimento hierárquico, do elemento democrático: o povo cristão, distinto das simples ovelhas que precisam ser alimentadas e das almas que precisam ser governadas”.

A coisa mais notável acerca das regras estabelecidas por Francisco era que, à semelhança dos sufis e à diferença dos cristãos comuns, seus seguidores não precisavam pensar, primeiro, na própria salvação. Esse princípio é acentuado reiteradamente entre os sufis, para os quais o interesse pela salvação pessoal é mera expressão de vaidade.

Ele “começava a sua pregação em toda parte com a saudação que, dizia, Deus lhe revelara: ‘A paz de Deus esteja contigo!’” Trata-se, naturalmente, de uma saudação árabe.

Além das idéias, lendas e práticas sufistas, São Francisco conservava muitos aspectos cristãos na ordem.

Em conseqüência dessa amálgama produziu-se uma organização que não amadureceu totalmente. Um comentador do século XIX resume o desenvolvimento inevitável:

“Nós, que, com toda a iluminação de seis séculos adicionais, podemos olhar para trás e ver a Inquisição emergindo, sinistra, da estamenha do padre espanhol, e ver bordas de frades mendicantes, mendigos privilegiados e impudentes, surgindo por trás do semblante benigno de Francisco, percebemos quanto mal se misturou ao bem, e como o inimigo de toda verdade juntou, astuto, a semente do joio à do trigo”.

Nota:

(1) *Tarigat (palmeira) é uma palavra cifrada que significa “sufismo”.
Ver a anotação “Tarika”.*

21 - Mistérios no Ocidente:

V-A Doutrina Secreta

“Perguntei a uma criança, que caminhava com uma vela:

‘De onde vem essa luz?’

No mesmo instante ela a apagou. ‘Diga-me para onde foi, que eu lhe direi de onde veio.’”

Hasan de Basra

Quer pertençamos nominalmente ao Oriente, quer pertençamos ao Ocidente, somos todos herdeiros, de um modo ou de outro, das forças e fraquezas da filosofia medieval árabe. Um dos inconvenientes desse método foi a tentativa de aplicá-lo fora do campo em que maiores êxitos colheu. Esse campo, naturalmente, era o da coleção, da comparação, da autenticação e da explicação das tradições do Profeta.

A adoção dessa técnica e de suas tradições, que constituía uma expansão dos métodos ilustrados dos teólogos gregos cristãos adaptados pelos sarracenos, foi rápida. Poderia ser facilmente aprendida, porque significava coligir fatos e empilhá-los uns sobre os outros, com a intenção de formar algo

completo.

Outro fator coexistira com esse sistema nas terras sarracenas: a formulação de escolas de estudo e prática de um gênero especial, em que o professor, o ensino e os ensinandos formavam uma unidade, pelo menos num sentido. Essa parte do método não se transmitiu inalterada, porque não se prestava à institucionalização, tendência que se desenvolvia rapidamente no Ocidente. Antes mesmo de serem os mouros expulsos da Espanha eram sobretudo os seus livros que se traduziam, e aceitava-se esse conhecimento “unilateral” a par com o material já filtrado de fontes anteriores do Mediterrâneo oriental. “Importou-se a lata de abacaxis e elaboraram-se receitas baseadas no abacaxi enlatado. O cultivo e o enlatamento do abacaxi era outra coisa e, na maior parte das áreas, recebia escassa atenção”, diz um sufi moderno a respeito do tema.

Como a pessoa de um professor dotado de talentos especiais militava contra as necessidades de uma organização continuada, esse conceito foi abandonado. Mas subsistiu, clandestino, entre as pessoas independentes, tachadas de ocultistas, que pregavam uma doutrina perigosa para o institucionalismo — a doutrina inaceitável da necessidade de ser o professor inteiramente qualificado, e conhecer coisas que não estavam nos livros.

Após a queda de Constantinopla, material original grego — sempre em forma de livros — proporcionou maior quantidade de material “unilateral”, mais casos de abacaxis. A instituição do discípulo, ligada ao conceito da manutenção da instituição monástica ou acadêmica, olhava para os produtos avançados representados por personalidades ilustres com pasmo e admiração. A instituição não colimava produzir tais pessoas, surgidas apesar dela, e não por causa dela. Eram santos rotulados. E rotulá-los era a função da organização religiosa.

O movimento intelectual, por outro lado, especializava-se em produzir mais intelectuais e maior esclarecimento mediante o uso do cérebro humano,

empregado mais ou menos como hoje empregariamos uma máquina, mas considerado quase como forma de ação santificada, principalmente em virtude da sua relativa novidade.

Os próprios sarracenos tinham alguma culpa na transmissão da abordagem puramente intelectual, conquanto a considerassem geralmente mais uma fase do que uma dedicação.

Ainda persistem entre nós vestígios expressivos dos vários tipos de pensamentos e reação. Há o escolástico devoto; o eclesiástico piedoso; o purista pedante. Depois há o homem que abomina tanto a organização que se excede na reação contra ela, retornando ao profeta analfabeto da Antiguidade, crente de que toda a grandeza humana resulta da inspiração. A psicologia e outras ciências novas vêm logo em seguida, apontando para as impropriedades das demais. Em muitos casos isso já se tornou monótono como a discussão de uma nova idéia fixa e a participação na natureza do dogmatismo religioso e de todo o resto.

Até na filosofia árabe formalizada (que freqüentemente era grega), havia amiúde trechos impregnados de ensinamento ou ênfase interior, ignorados em sua adoção pela escolástica ocidental do tipo universitário. No Oriente, continuou a tradição do mestre e seus discípulos, a despeito do predomínio do escolasticismo puro.

É sabido e ressabido que o “movimento intelectual iniciado por Ibn-Rushd [no século XII] continuou a ser um fator vivo no pensamento europeu até o nascimento da ciência experimental moderna” (1). Desde o século VIII, os árabes vinham estudando e adaptando o pensamento grego às próprias idéias. À semelhança dos ocidentais ulteriores, a maioria deles só trabalhava com livros, na suposição de que um livro pode conter a soma total de um ensinamento.

Ibn Rushd afirmava o direito que tem o pensador de sujeitar tudo, exceto o sobrenatural, à força da razão. Médico, comentador de Aristóteles e astrônomo, também estudava música, sobre a qual escreveu uma monografia,

publicada em seu famoso comentário a respeito de Aristóteles, e que foi exposto em Paris depois de expurgado pela Igreja. Conhecido no Ocidente como Averróis, esse cordovês exerceu tremenda influência sobre os pensadores judeus. Como seu mestre, Ibn Tufail, deixou, segundo se diz, um sistema sufista juntamente com o sistema filosófico permitido. Ibn Tufail (conhecido no Ocidente como Abubacer, consoante o seu primeiro nome, Abu Bakr) era também médico, filósofo e, por fim, vizir na corte de Granada. Ele escreveu o extraordinário romance denominado *História de Hayy ibn-Yaqzan*, o qual, na opinião dos estudiosos ocidentais, é o protótipo de *Robinson Crusoe*; Alexander Selkirk serviu simplesmente de novidade para dar cor local. Baseia-se numa história de Avicena, o de Bucara (980-1037), cujo ensinamento era quase inteiramente filosófico. Médico, filósofo e cientista, como os demais, Avicena seguiu outro filósofo gigante, Alfarabi (Alfarabius), cujas idéias sufistas foram rotuladas de neoplatônicas. Morreu há mais de mil anos.

Todos esses nomes formam uma parte vital da moderna herança do pensamento. A reação contra as tentativas medievais de formar uma idéia coerente da vida e da criação, na opinião de muitos, não nos tem servido muito melhor do que a credulidade. Reconheceu-se, em épocas mais recentes, que o espírito investigador do cientista, desejoso de descobrimentos, tem dado o passo maior do que a perna. O cientista que precisa manter a mente e a concentração fixas num campo cada vez mais estreito de estudos está em perigo e, hoje em dia, ele próprio o reconhece. Pode tornar-se demasiado concentrado ou demasiado dispersivo. Consegue, às vezes, o desenvolvimento intelectual com o sacrifício do ajustamento emocional. Faz muito tempo que esse perigo se tornou evidente aos sufis interessados em trabalhos científicos. Um deles, Anwar Faris, diz:

“Os exercícios duplos de identificação e alheamento são valiosos no adestramento do eu. A identificação exagerada produz a atrofia da faculdade de

alheamento. O resultado, não raro, é o fanatismo. Um homem se apega a alguma coisa e não pode escapar. Quando o sábio Ibn-Sina (Avicena) estava escrevendo o seu trabalho sobre minerais, costumava estudar o mundo mineral em geral e em particular. Concentrou-se em exemplos individuais, depois alheou-se disso e absorveu-se no todo. Assim conseguiu um equilíbrio, juntamente com a concentração e o alheamento em outros campos do pensamento e da essência”.

O remédio superficial para isso está expresso no “homem completo”, que os mouros julgavam ser um reflexo do homem completo interior. Joseph McCabe (*The splendour of Moorish Spain*, Londres, 1935) refere-se à aparência exterior do homem culto em seu cenário espanhol:

“... todos, exceto uns poucos literatos ranzinzas, vêem agora que a linha principal do progresso humano está na extensão do espírito científico à totalidade da vida. Cumpre, porém, ter em mente que esta é apenas a metade do ideal de vida árabe. Para a maioria dos seus pensadores teria parecido sem sentido perguntar se a ciência não estaria se arriscando a tornar os homens duros, calculistas, superintelectuais, frios, insensíveis à beleza e à arte. Seus estudantes de ciência eram, comumente, poetas e músicos. Ter-lhes-ia parecido paradoxal a existência de um antagonismo entre a vida intelectual e a vida emocional, a impossibilidade de serem ambas cultivadas pela mesma pessoa”.

Esse modo de vida, e muito menos o modo de vida sufista, não foi amplamente adotado pelo Ocidente recém-emergente. Na Renascença tentou-se o ideal cultural, mas não o ideal existente dentro dele, a tese da mudança, do equilíbrio, da extensão da percepção interior. As artes, os estudos e as teorias foram adotadas aos poucos, estudadas ou reproduzidas e até desenvolvidas. Perdeu-se o sentido interior e, quando persistira em algum lugar, era

escarnecido pela vitoriosa escolástica pura e pela pura adoração da arte. Os materiais foram estudados e transmitidos em fragmentos como filosofia, astronomia, medicina. Muitas escolas incipientes, que se desenvolviam no norte da Europa, sob severa pressão ou controle eclesiástico, houveram por bem expurgar o material das idéias não-cristãs, o que lhes limitou ainda mais a vitalidade.

Da Sicília, através dos “sultãos batizados” alemães da linhagem Hohenstaufen, o norte da Europa recebeu uma forma desse conhecimento, processada sem dúvida de maneira semelhante, em que pese a adoção da arquitetura sufista para o grande castelo Hohenstaufen e o simbolismo sufista do manto de coroação do rei Rogério I.

Quase não será exagero afirmar que os que teimavam em pensar de maneira sufista foram logo marcados como ocultistas. Seus seguidores aceitaram o rótulo. O resultado foi uma crença distorcida, patética, na mestria, na iluminação e no triunfo pessoal através do ocultismo. Roger Bacon cita os *Segredos da sabedoria iluminista*, livro sufista de Ibn Sabin, que mantinha correspondência com Frederico II von Hohenstaufen. (Hitti, op. cit., págs. 587, 610.) O destino de Bacon era ser considerado ocultista, não por sua pregação, tal como foi oficialmente aceita, mas por haver inculcado a teoria da “transmissão viva” aos que detestavam o dogmatismo e eram atirados na selva da escolástica. Atualmente, seus herdeiros espirituais aceitam o rótulo de ocultistas, e vagueiam como os intocáveis indianos, que a si mesmos chamam de párias.

O Ocidente (que na maior parte das vezes significava a Igreja) tomara o que julgara precisar, e batera a porta com força. Queimaram-se livros, a Espanha reclamou a verdadeira fé. Do outro lado do limiar ficou uma estranha variedade de pessoas, coisas e idéias, entre as quais havia material para futuras perplexidades, não alheias a um sufi — trovadores, jogos de cartas, arlequim, certas sociedades de iniciação.

Havia fendas na porta, o que deixava alguma coisa, mas muito pouca, entrar e sair.

No fim do século XVIII, Napoleão invadiu o Egito. Um general e suas forças fundaram a ordem dos buscadores da sabedoria, aliás conhecidos como os *sufiyin* — os sufis.

Num livro talvez corretamente intitulado a *Mistura*, ele explicou como localizou entre os adeptos orientais as fontes da sabedoria secreta “órfã” do Ocidente. “Este era o Manancial. Durante séculos seguimos o rio amplo, porém lodoso.”

Por que e por qual processo o rio se tornara repetidamente lodoso no Ocidente parece ter sido finalmente compreendido pelos *sufiyin*, que, microscopicamente, repetiam o destino dos predecessores — embora não lhes coubesse a culpa. Criam que lhes bastava introduzir no Ocidente a doutrina e a metodologia, sem o professor.

Somente seis anos após a data do começo da ordem, a “Afirmação dos *sophiens* da França” reconheceu o próprio fracasso: “Precisamos dissolver-nos em vez de continuar reiteradamente a praticar rituais e operações que, na ausência do mestre ativo, não podem produzir o homem essencial. O processo é de uma complexidade que só percepções superiores das necessidades podem enfrentar. O mestre utiliza o segredo que possui para causar e incrementar a mudança nos outros, que tomarão o seu lugar. Sem ele, a comunidade não progride, ainda que conserve a forma exterior”.

Mas não se recrutam nem importam mestres sufistas. A notícia da dissolução continua tristemente: “Quem pode conjurar pela força a presença do vivo iluminado? Ele conhece as necessidades e as satisfaz. Resta-nos apenas aspirar”.

Os *sophiens*, pelo menos, haviam aprendido alguma coisa. Ao que tudo indica, subsistiram fragmentos deles porque, muitos anos depois, soube-se da persistência de uma vergôntea na Índia.

A porta foi batida para sempre? Era o que parecia. Tinha o Ocidente não só ciência, arte e outros materiais suficientes para digerir, mas também a arma da propaganda. A luta geopolítica, tão bem delineada pelo professor Toynbee (2), associada à mentalidade das Cruzadas, passou a estigmatizar tudo o que fosse sarraceno, *paynim* ou árabe não só como herético, infiel e desagradável, mas também diabólico e perigoso. O Ocidente herda essa tradição, firmemente reforçada pelos acontecimentos. Primeiro foi preciso desalojar os árabes espanhóis das fronteiras da França. Depois o infiel, que mantinha em seu poder a Terra Santa. Logo, os turcos se prepararam para saltar as portas de Viena. O maometanismo, que incluía tudo isso para o espírito ocidental, constituía uma ameaça e um mal que precisavam ser contidos e contra-atacados. A última fase foi eficazmente sustentada pelos interesses missionários, que pretendiam subjugar o islamismo para maior glória da Igreja. A existência do império turco só provava que o inimigo infiel ainda constituía uma ameaça. Pouco havia para aprender, de qualquer maneira, com pessoas que eram, em muitos casos, membros de comunidades dependentes, pouco importando que se pusesse ou não o sol sobre elas.

Somente os excêntricos se interessavam pela filosofia oriental. Excêntricos se encontravam em todas as comunidades. Poderia alguém fazer-se turco ou aborígine? Pessoas sem higiene, que nem mesmo aceitavam o Evangelho e que se deixavam governar, dificilmente teriam capacidade para ensinar alguma coisa. Em todo caso, cumpria que, primeiro, pusessem em ordem a própria casa.

E, contudo, havia quem olhasse para além dessa visão temporária do desenvolvimento humano, embora jamais acreditasse que as circunstâncias em que se encontrava fossem tão temporárias quanto sabemos agora que o eram. E o processo começou cedo, mais cedo do que se poderia acreditar. A corrente sufista estava em plena atividade.

Precisamos voltar várias centenas de anos a Maiorca, a fim de encontrar

um traço da vida dupla que levaram os místicos naquele tempo — anacoretas cristãos que também faziam o papel de mestres sufistas.

O irmão Anselmo de Turmeda era um místico maiorquino da Idade Média e um santo para os cristãos. Mas isso estava muito longe de ser tudo. Para os espanhóis muçulmanos era o sufi santificado Abdullah el Tarjuman. Que ensinava ele? O seu livro, *Disputa do burro com o irmão Anselmo*, é, às vezes, uma tradução literal de parte da Enciclopédia dos irmãos árabes da pureza. Visto significar o seu nome árabe, literalmente, “servo de Deus”, “o tradutor”, não há razão por que não devesse ter tentado, traduzindo-os, transmitir ensinamentos sufistas. Um estudioso espanhol moderno (Ángel González Palencia, em *Hispania*, XVIII, 3 de outubro de 1935) dirige a atenção para ele e chama-lhe *el estupendo plagiario*. Na Idade Média, porém, nem sempre se considerava o saber propriedade dos indivíduos, mormente o saber dado a público por uma sociedade secreta, um bando de sábios anônimos como os irmãos. Desconhecia-se o direito autoral.

Esse elo vivo entre o ensino árabe e o cristianismo é continuado por outra personagem estranha, um padre renegado. Em 1782, o padre Juan Andrés, jesuíta expulso da Companhia, publicou um livro notável intitulado *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, em que tentou mostrar a dívida da Europa para com o saber hispano-árabe. Apontou para a difusão da ciência, chegou a reconhecer a dívida de São Tomás para com essa fonte. A poesia espanhola, observou, surgia do desenvolvimento árabe na Espanha, incluindo os romances provençais e trovadorescos, e os versos líricos italianos, bem como o desenvolvimento do romance, das fábulas e da música de Afonso, o Sábio, que falava árabe.

Como sabia todas essas coisas o jesuíta renegado? Não havia, naquele tempo, documentação alguma ao seu alcance. E, não obstante, de algum modo até agora inexplicável, ele descobriu fatos a respeito da herança árabe — e particularmente sufista — do Ocidente, que mais tarde seria reconstituída,

quase ponto por ponto, através de um estudo dos documentos da Espanha árabe. Nem as prováveis origens do sistema jesuítico nas escolas fatímidas do Egito (3) podem explicar a percepção que o ex-padre André demonstrou, porque esta não era uma escola sufista. Haveria ali uma corrente de ensinamento oculto, um veio de antigo saber, que o jesuíta expulso da Companhia encontrara e se pusera a explorar?

Havia, com efeito. O impacto oriental na Idade Média foi absorvido em vários níveis, os mais importantes dos quais são os níveis teológico e ocultista. Lúlio, Assis, Scoto e dúzias de outros transmitiram a versão teológica. Bastanos, contudo, dar uma vista d'olhos à lista dos famosos iluminados ocultos da Europa para ver qual era a natureza da doutrina secreta que eles transmitiam, por mais truncada que a apresentassem.

Raimundo Lúlio, de acordo com os ocultistas, era alquimista e iluminado. De acordo com os devotos, missionário cristão. De acordo com os próprios escritos, adaptador de livros e exercícios sufistas. Roger Bacon, outro hierofante do ocultismo, escreveu sobre o iluminismo sufista. Paracelso, que tentou reformar a medicina ocidental, apresenta idéias sufistas, e é também um dos heróis dos “magos” e alquimistas. Geber, o alquimista, um dos sufistas mais conhecidos do Iraque, celebrizou-se como mestre do ocultismo. Figura também na tradição ocultista Alberto, o Grande, escolástico e mago, que estudou em escolas árabes e inspirou São Tomás de Aquino. Inúmeros papas, que se imaginou fossem magos ou divulgadores de uma doutrina secreta, o ensino oculto, haviam-se formado em escolas árabes — como Gerberto, o papa Silvestre II. Lourenço, arcebispo de Malfi, é acusado de ter aprendido com Silvestre o seu saber secreto. E, dessa maneira, o processo continua.

Nas organizações, a história é idêntica. Se a ordem franciscana traz a marca das origens sufistas, o mesmo acontece com os rosa-cruzes e os maçons. A terminologia dos feiticeiros contemporâneos na Inglaterra contém (como “palavras desconhecidas”) frases árabes comuns não traduzidas. A saudação

“Bendito sejas!” é a menos significativa, mas exemplifica uma tradução direta da saudação sufista *Mabaruk bashad* — a evocação da *baraka* sobre um indivíduo ou sobre uma assembléia.

O ensinamento secreto, na maioria das expressões que nos são acessíveis, revela-se, por conseguinte, muito simples para quem tiver paciência ou o conhecimento geral do que havia de cada lado da porta quando esta foi batida, tantos séculos atrás.

Há momentos na vida de todos os estudiosos em que, com todo o drama e a comoção do descobrimento, se abre para eles a emoção da compreensão. Pode ser o resultado de um minúsculo pensamento, que viesse trabalhando a mente, coligindo com paciência fragmentos inexplicados de informações, até explodir numa luz ofuscante. Inventores, cientistas, historiadores, todos têm passado por essa experiência. Miguel Asín y Palacios, renomado arabista espanhol, apesar de cristão devoto, conheceu a sensação quando deparou com as obras da escola iluminista de filósofos sufistas, e compreendeu o que eles haviam dado ao mundo — incluindo as realizações mais elevadas do mundo católico.

Foi no século IX que Ibn Masarrah de Córdoba ensinou a um grupo seletivo de discípulos o que sabia das culminâncias que a consciência humana conseguia atingir. A partir desses primórdios, os iluministas proporcionariam a substância das alegorias de Dante; os ensinamentos da escola conhecida como a escolástica agostiniana da Idade Média; a sabedoria de alguns fundadores da filosofia ocidental moderna — Duns Scoto e Roger Bacon da Grã-Bretanha, Raimundo Lúlio de Maiorca, São João da Cruz entre os canonizados. Salomão ibn Gabirol, pensador judeu de Málaga, baseou sua *Fonte de vida* na obra de Masarrah e inspirou, por sua vez, a escola franciscana. (Hitti, *History of the Arabs*, págs. 580 et seq.)

À proporção que esgaravatava cada vez mais profundamente os raros manuscritos que haviam sobrado, quase intocados, na Espanha após a expulsão

dos mouros, aumenta-va a comoção do professor Asín. Ali, na escrita *maghribi*, estranha, às vezes ininteligível, dos espanhóis sufistas de um milênio atrás, encontrou não somente a idéia da filosofia iluminista — mas também, em muitos casos, cópias literais de citações das obras de místicos e filósofos cujos nomes eram arquiconhecidos dos devotos da Europa. Asín, todavia, não estava só nesse descobrimento, pois o professor Ribera havia tomado nota de alguns fatos, como a confissão do grande místico maiorquino Lúlio de haver escrito sua obra-prima *Livro do amante e da amada* segundo o modelo dos sufis.

Tudo isso é tanto mais notável porquanto as escolas iluministas sufistas figuram entre as mais famosas e, apesar disso, as mais misteriosas de todas as escolas sufistas. Gigantes intelectuais como Suhrawardi, Ibn El-Arabi de Múrcia e El-Ghazali obstaram rigidamente, em seus escritos públicos, à comunicação dos dados vitais, que provocaria a verdadeira transformação da mente humana e completaria a “alquimia da felicidade”, como lhe chamaria El-Ghazali. A estranha e aparente contradição de que o gnosticismo e o agnosticismo se encontrariam realmente em algum ponto ao longo do caminho sufistas frustrara os externalistas que buscavam penetrar as experiências das escolas. Isso ainda frustra algumas pessoas.

E, no entanto, ainda há evidência de que nos níveis mais profundos do segredo sufista existe uma comunicação mútua com os místicos do Ocidente cristão. E a influência da filosofia iluminista interessou profundamente o Oriente também — os místicos persas, turcos, afeganes, todos seguiram os iluministas. Arkon Daraul (*A history of secret societies*, Nova York, 1962) mostrou que o processo do iluminismo como hospedeiro de um segredo dentro de um segredo se estende até o dia de hoje. Os iluminados da Inglaterra, França e Alemanha, organizados como sociedade secreta, os *alumbrados* da Espanha e numerosos outros círculos iniciatórios, continuam a transmitir os ensinamentos desses eruditos espanhóis.

Antes de nos voltarmos para refletir sobre o que é o iluminismo, convém

notar o que diziam os seus seguidores a respeito das próprias origens. Aqui, mais uma vez, topamos com a teoria da doutrina secreta em pleno desenvolvimento. O livro secreto *Sabedoria da iluminação* afirma que a filosofia é idêntica aos ensinamentos interiores de todos os antigos — gregos, persas, egípcios — e é a ciência da Luz e da verdade mais profunda, através de cujo exercício o homem pode atingir um *status* com o qual, normalmente, só lhe é dado sonhar.

Roger Bacon repetia essa asserção e, dele, a idéia foi levada a toda a Europa, dando origem a numerosas escolas secretas, algumas das quais autênticas, outras espúrias. Com esse conhecimento, disse Bacon, estavam familiarizados Noé e Abraão, os mestres caldeus e egípcios, Zoroastro, Hermes, e gregos como Pitágoras, Anaxágoras e Sócrates — e os sufis. Suhrawardi, que escreveu seu livro secreto um século antes de Bacon (e foi assassinado judicialmente por causa disso), é citado pelo próprio Bacon — ou melhor, tem um livro citado, como o mostrou o barão Carra de Vaux (*Journal Asiatique*, XIX, pág. 63).

Entre os estranhos atalhos da história, destaque-se o fato de Bacon ser chamado de rosa-cruz, seguidor do caminho da rosa-cruz — tradução errônea da frase sufista “Caminho da Rosa”.

Era inevitável que fanáticos religiosos e outros contra-atacassem os eruditos ocidentais que encontraram ensinamentos sufistas na base do trabalho admirado e aplaudido pelos cristãos mais ortodoxos durante séculos. Daí que Asín replicasse (*Obras escogidas*, I, Madri, 1946) com toda a ênfase de que dispunha:

“Publicando recentemente uma tese de doutoramento — *Caráter e origens das idéias do bem-aventurado Raimundo Lúlio* (Toulouse, 1912) —, o seu autor, sr. Probost, com uma audácia inteiramente infantil, nos chama, a Menéndez y Pelayo, a Ribera e a mim, mentirosos e românticos por sustentarmos a afiliação árabe do sistema luliano. Esse jovem inexperto não

conhece o meu estudo ‘Psicologia de acordo com Mohiedin Abenarabi’, publicado nas *Actes du XIV Congrès des Orientalistes* há sete anos, em que demonstrei, com documentos, a cópia da alegoria das Luzes”. Já naqueles dias, antes de completar seus estudos sobre o iluminismo dos sufis, Asín estava pronto para apresentar documentos comprobatórios das suas afirmações, e desejoso de fazê-lo.

Na obra de homens como Asín, o pêndulo volta a oscilar e a influência sufista é reconhecida. Mas a descoberta de que cristãos contemplativos usavam livros, métodos e terminologia sufistas acarretou os resultados inevitáveis, expressos nas explicações que jorram agora das celas dos escolásticos modernos. Hoje em dia se declara que o sufismo é capaz de produzir a verdadeira experiência mística porque os sufis reverenciam Jesus. Além disso, o sufismo, em seus primeiros dias, sofreu profundíssima influência do cristianismo. Do que se infere que as idéias sufistas não devem ser rejeitadas. Se São João da Cruz e Lúlio as usaram, é porque há nelas algo de bom. Os escolásticos retrocederam parte do caminho e estão reescrevendo a história para enfrentar os fatos incômodos. O único perigo que existe nessa atividade é que, à medida que sobem à tona novos materiais, faz-se necessária nova remodelação da atitude oficial. Ginástica mental. Os que não levam tão a sério a linha teológica ocupam-se em buscar a origem do sufismo em “coincidências” das doutrinas antigas.

O contato com os sufis, os quais, afinal de contas, como se verificou, não são bichos-papões, provocou outro desenvolvimento interessante do pensamento ocidental, processo que ainda continua. O melhor nome que se lhe pode dar é reconhecimento. A compreensão da afinidade entre o pensamento sufista e a intuição e as idéias ocidentais levou muita gente a examinar com mais cuidado o sistema. Segundo os sufis, isso acontece por dois motivos — em primeiro lugar, porque as bases dos métodos sufistas são inerentes ao espírito humano (“só existe um Caminho verdadeiro”), e, em segundo lugar,

porque na moderna educação ocidental estão espalhadas as sementes das idéias dos transmissores sufistas da Espanha, da Sicília e de outros lugares. As opiniões sufistas de Khayyam e outros, quase naturalizadas no Ocidente, são outra fonte da difusão dessa corrente, da qual temos vários aspectos neste livro, escolhidos com a finalidade de ilustrá-lo e não como enunciação completa.

Os ensinamentos de um veio continuado de doutrina secreta, da qual os livros dos filósofos eram apenas uma parte sem chave, argumentos sem ação, foram transmitidos para o Ocidente pelos sufis iluministas da Espanha e, possivelmente, do Oriente Próximo. Um canal nos é conhecido — a pista da disseminação dessa idéia foi seguida por Asín e seus colaboradores desde a Andaluzia até Roger Bacon e Raimundo Lúlio. Outros seguiram os rastros na obra de Alexander Hales e Duns Scoto, e lhe observaram a influência determinante sobre os chamados escolásticos agostinianos do Ocidente.

O relato tradicional de como se transmitiam os ensinamentos e de onde se transmitiam está parcialmente contido na *Sabedoria da iluminação*, escrita pelo mártir Suhrawardi, que viveu de 1154 a 1191. Oriental domiciliado em Alepo, morto por ordem dos ortodoxos, a cuja pressão o sobrinho de Saladino, governador local, foi incapaz de resistir, é conhecido como “Suhrawardi, o Assassinado”. Foi um dos maiores mestres sufistas, e sua escola, como o demonstrou Asín, proporcionou a Dante suas idéias. O “Xeque Assassinado” não deu origem à teoria iluminista do sufismo, nem à tradição de uma cadeia de mestres desde a mais remota Antiguidade. Mas no prefácio do livro que escreveu temos um esboço de seus ensinamentos sobre esse ponto. Muitos exemplares foram lançados às chamas, mas alguns sobreviveram, sobretudo no Oriente.

Como acontece com a maioria dos livros sufistas, este foi escrito em resposta a reiterados pedidos, como ele observa — escrito para os amigos e companheiros. A filosofia sempre existiu, e sempre existiu um filósofo verdadeiro no mundo. As diferenças entre os antigos e os modernos são

diferenças de prova e demonstração. Aristóteles foi um grande professor, mas dependia dos precursores, entre os quais figuravam Hermes, Esculápio e outros, numa longa sucessão. Podemos dividi-los em classes, algumas mais elevadas do que outras, de acordo com o equilíbrio entre intelecção, especulação, crença, etc. A importância do filósofo é tão grande que, se encontrarmos algum plenamente equilibrado, teremos nele o representante de Deus na terra. Mas o filósofo interior é sempre superior ao escolástico. Nunca houve uma época em que não existisse um grande filósofo. O filósofo especulativo não tem o direito de governar nem pode reivindicá-lo. Esse governo talvez não seja o poder político; mas quando se combinam a sabedoria e o poder de alguma espécie material, a época se ilumina. Entretanto, mercê dos talentos que possui, o filósofo pode permanecer desconhecido e, sem embargo disso, ter o domínio do mundo.

É melhor para o filósofo combinar a introvisão e a experiência, em lugar de ter uma coisa ou outra. O estudo do sufismo não aproveitará a quem não tenha se libertado dos hábitos mentais da filosofia formal. Uma pessoa assim, não de todo desenvolvida, deveria freqüentar apenas filósofos comuns. No sufismo, certas percepções têm de ser desenvolvidas, e um maior desenvolvimento depende deles. Esse é o equivalente do método escolástico em que se formam as experiências e as idéias são construídas de idéias. A menos que siga o método dos sufis, o praticante não pode ser considerado um filósofo verdadeiro.

As antigas doutrinas do Egito e da Grécia estão em linha direta com o sufismo, e nelas, naturalmente, a exposição tinha de tomar o seu lugar e sua relação com a experiência, o que significa o desenvolvimento das percepções sufistas. A terminologia dos iluministas indica que a teoria abrange a antiga sabedoria dos semitas e a dos persas, mostrando assim o tema da unidade essencial da filosofia “completa” no nível da teoria e da prática.

Na escolástica formal, naturalmente, a divisão entre intelecto e inspiração

é tão grande que se torna difícil, a princípio, para o leitor não informado, perceber que essa escola considera as duas coisas inseparáveis se a meta que se pretende alcançar for a verdade. Daí a insistência do sufi em que se dê o passo da cognição.

Notas:

(1) *Professor Philip Hitti, History of the Arabs, pág. 584.*

(2) *A. J. Toynbee, A study of history, vol. VIII: “Épocas heróicas — Contatos entre civilizações no espaço”, Oxford, 1956, págs. 216 e seguintes, “O cerco posto ao mundo islâmico pelo Ocidente, Pérsia e Tibete”.*

(3) *As correspondências estão enumeradas no documentado livro de Ameer Ali, Breve história dos sarracenos.*

22 - A lei superior

*“Existem três indicações da verdadeira
generosidade: permanecer firme sem resistir,
louvar sem a emoção da generosidade e dar
antes que nos peçam.”*

Maaruf Karkhi

Uma das produções mais interessantes da literatura sufista ocidental é o longo poema *The kasidah*, escrito há um século pelo explorador Sir Richard Burton, que também era sufi, composto quando ele voltou da viagem a Meca.

Esse “Lai da Lei Superior”, que apareceu em pequenas edições, despertou grande interesse. A própria Lady Burton, que não via com bons olhos as crenças heterodoxas do marido, confessou tê-lo lido muitas vezes, e “nunca sem derramar lágrimas amargas; quando o leio agora, comovo-me ainda mais; ele costumava tirar-me o poema das mãos ao perceber a impressão que me causava”. Não há dúvida alguma de que o poema é uma composição vigorosa, impregnada de saber sufista.

Em sua introdução a *The kasidah*, Burton chamou a si mesmo “o tradutor”, e atribuiu a obra a certo Haji Abdu al-Yazdi. Ele a sintetiza da seguinte maneira:

Os princípios que justificam o nome de Lei Superior são estes:

“O autor afirma que a Felicidade e a Desgraça estão divididas e distribuídas no mundo por igual.

“Faz do auto-aperfeiçoamento, com a devida consideração pelos outros, o objetivo único e suficiente da vida humana.

“Dá a entender que os afetos, as simpatias e o ‘divino dom da Piedade’ são os prazeres mais elevados do homem.

“Qualifica a suspensão do juízo, quando dispomos de ‘fatos’ suficientes, ‘a mais ociosa das superstições’.

“Finalmente, embora destrutivo na aparência, ele é essencialmente reconstrutivo”.

“Só um admirador de Omar Khayyam poderia ter escrito *The kasidah*”, diz Justin Huntly McCarthy. E, todavia, segundo afiança Lady Burton, o poema foi escrito oito anos antes de FitzGerald apresentar Burton, Swinburne e Rosetti a Omar. O que os dois poetas têm em comum, naturalmente, é o fato de serem ambos sufis.

Conquanto só se imprimissem umas poucas centenas de exemplares, *The kasidah* (“O tilintar do chocalho do camelo”) foi incluído na biografia que Lady

Burton fez do “maior orientalista que a Inglaterra já teve e desprezou”. Em resultado disso, a obra tornou-se amplamente conhecida, e sua influência oculta sobre os que a estudaram deve ter sido grande. Resumindo-a, Isabel Burton mostra que o pensamento sufista influi até num indivíduo devotamente cristão e que não tem simpatia pelas idéias do autor: “É um poema de força extraordinária sobre a Natureza e o Destino do Homem, anticristão e panteísta. Raras vezes se condensou tamanha riqueza de sabedoria oriental em tão reduzido espaço”.

O que Burton fez foi comentar em verso as maneiras de pensar, as teorias e as filosofias modernas ocidentais, segundo o ponto de vista dos sufis. Digo mais, ele (como Khayyam) encarregou-se de fazer perguntas para as quais não fornece respostas fixas. Essa é a técnica do sufi, que formula indagações e espera para ver se os ouvintes procuram ou não a explicação. A mensagem sufista possuía algum atrativo para os pensadores ocidentais, e foi até reconhecida como a essência da vida de Burton. Um entusiasta descreveu assim a *Vida* de Burton: “para mim, a sua grande *raison d'être* é esse *tilintar do chocalho do camelo*. É difícil julgar alguma coisa no primeiro calor da admiração, mas ele me parece digno de figurar entre os maiores poemas do mundo e à frente da maioria deles”.

Trata-se de um longo poema, de vinte páginas impressas, e o comentário do autor sobre o suposto Haji, a quem atribui a autoria, é ainda mais longo. Burton segue nas notas o método dos mestres sufistas, e esta parte da obra mostra, com suma clareza, que ele fez um curso de estudos sufistas sob a orientação de um mestre. Parece haver escassa dúvida de que Burton estava tentando projetar no Ocidente os ensinamentos sufistas. Nesse sentido, cumpre considerá-lo parte de um processo contínuo — o intercâmbio entre o Oriente e o Ocidente, estudado neste livro.

No sufismo encontra ele um sistema de aplicação a crenças humanas transviadas “que provará que todas estão certas e que todas estão erradas; que lhes conciliará as diferenças; que unirá credos passados; que explicará o presente e antecipará o futuro com um desenvolvimento contínuo e

ininterrupto”. Isso se fará por um processo “não negativo e distintivo mas, ao contrário, intensamente positivo e construtivo”. Como todos os sufis, ele emprega com frequência o método de abordar o assunto de vários ângulos diferentes — e logo se afastar, deixando ao leitor a tarefa de rematar o processo. A razão disso é que alguém só se faz sufi depois de passar pelas duas fases, o discipulado e o trabalho próprio (*amalinafs*).

Acima de tudo, escrevendo numa época em que a ciência e a razão se achavam no apogeu do seu deslumbrado autodescobrimento, Burton insiste em que “há coisas que a Razão ou o Instinto amadurecido, em seu estado não desenvolvido, não podem dominar; mas a Razão é a sua própria lei. Por conseguinte, não somos obrigados a acreditar, nem a tentar acreditar, em nada que seja contrário à Razão ou contraditório a ela”.

The kasidah começa no deserto, de noite, quando os peregrinos se dirigem a Meca:

“Aproxima-se a hora; a Rainha minguante se adianta
para governar a noite que chega;
Tem por coroa o brilho de uma Estrela e, por trono,
um orbe de luz cinérea”.

A noite passa, enquanto os viajantes experimentam várias emoções, e Burton se despede da caravana de peregrinos, a continuidade humana não desenvolvida, para seguir outro caminho, um caminho sufista:

“Amigos de minha juventude, por fim adeus! talvez
um dia nos tornemos a ver;
Nunca, porém, seremos os mesmos; os anos farão
de nós outros homens;...
Ide, apartai-vos de minha vida como morre o tilintar

do chocalho do camelo”.

Agora fala o poeta das intermináveis perguntas que faz a humanidade, os temores horríveis que o assaltam. Cita os sufis Hafiz (o “Bardo do Amor e do Vinho”) e Khayyam, que “desejaria escorraçar a velha e estéril Razão de sua cama, / E desposar a donzela da Vide em seu lugar”. Levando as perguntas a uma fase subsequente, no típico estilo sufista, ele mostra que há algo ainda mais profundo além das suas imagens mentais: “. . . loucos que acreditaram numa só palavra que ele disse!” Cita o sufi que proclama que quem tem consciência de possuir uma alma tem o direito de fazer perguntas sobre ela; e mostra que o aparente pessimismo do sufi esconde, por vezes, outra coisa — põe a nu a absurdidade do egoísmo:

“E isso é tudo, por isso nascemos para chorar um pouco
e morrer!
Assim canta o bardo trivial cuja vida ainda se aferra
à palavra ‘Eu’“.

A insistência sufista leva Burton a Jesus. Ele lastimou nossas dores e nosso pecado; por que não se ofereceu ao homem uma visão do paraíso? Por que nunca ouviram os ouvidos nem viram os olhos a bem-aventurança do reino dos céus? Mansur, o sufi mártir, esquartejado em público pelas forças da tirania, é posto agora em justaposição com Jesus, e cita-se-lhe a frase: “Eu sou a verdade! Eu sou a verdade... O microcosmo habita em MIM”. Mansur era sábio, “porém mais sábios foram os que o lapidaram”.

Comer, beber e foliar é coisa que soa muito bem, mas não estabelece nenhuma distinção entre o homem e o porco. O asceta, um fanático, responde Burton, caminha pela terra com uma confiança total na vida futura, ajustado ao seu vale de lágrimas. E mais sábio do que Moisés (que não deu atenção a

recompensas e castigos futuros), quem mostra o estado futuro — o futuro quando não conhece o passado, e para o qual o presente não passa de um sonho. O nosso sufi não o aprecia:

“Que sabes tu, homem, da Vida? e todavia, para sempre
entre o berço e o túmulo,
Falas sobre a Vida Futura, e sobre o Céu e sobre
o Inferno, satisfeito, divagas”.

O sentimento da própria importância, que no entender dos sufis pode ser necessário de alguns modos, tem de ser colocado na perspectiva certa, pois, do contrário, o ser humano se torna inútil — embora possa não parecer assim a outros inúteis.

“O mundo é velho e tu és jovem; o mundo é grande
e tu és pequeno;
Deixa, átomo que duras um instante, de considerar-te
o Todo!”

A seção que se segue a essa admoestação analisa as contradições da especulação humana sobre a vida e, em especial, o tema da tristeza que a percorre do princípio ao fim. Tiram-se ilustrações do hinduísmo, do budismo, dos antigos egípcios; vê-se o Criador como um ser humano ampliado, um ceramista, um tecelão, que brinca com o que é apenas sentimento humano. O modo como a divindade trabalha ou parece “planear” não se explica em termos humanos:

“Cessa, Homem, de pôr luto, de chorar e de gemer; goza
a hora brilhante do sol;

Nós dançamos à beira gelada da Morte, mas será a dança menos divertida?”

Escolhendo ditos de antigos mestres, o sufi inglês mostra que a mera experiência da vida nada ensina. Citam-se Buda e Confúcio e ataca-se de novo o Deus feito pelo homem. Agora o modesto asceta, o religioso que se limita a afirmar que decidiu chamar Deus ao “Fazedor” é assaltado pelo sufi Destilador do Vinho. Uma criatura mutável, finita, não pode sondar as profundezas infinitas do Poder com “um pedacinho de corda”. O eco sufista passa perto do agnosticismo de que os sufis têm sido, às vezes, acusados. Só aqui, nesta faixa estreita entre a fé e a descrença, se encontrará a verdade.

Os temores infantis da humanidade perdida procuram um Deus seguro, fazem-no à sua própria imagem, depois “pedem à Lei que quebre as suas leis”. Numa ou noutra forma encontramos o brâmane sombrio na Índia, o oráculo-estrela caldeu, o zoroastriano dualista, o Jeová judeu — “Adonai ou Eloim, o Deus que fere, o Guerreiro”. Passa pelos deuses da Grécia, formosos e frágeis humanos, e chega ao Odin do norte. Encarando a religião como um movimento humano em desenvolvimento, Burton assiste à morte do Grande Pã; chega o Nazareno e ocupa o seu assento debaixo do sol: “O adorador do deus-enigma, cujo um são três e cujos três é um”(1). E, é claro, o credo miserável do pecado herdado.

Depois do cristianismo, o islamismo. O árabe esguio, comedor de lagartos, domina por completo as terras do gral de Jamshid, foram-se as idílicas tradições dos persas de antanho. Estes são os modos das religiões organizadas: “Surgiram, reinaram, pelejaram, e caíram, / como cresce e minguia em todo o mundo o tilintar do chocalho do camelo”.

Não existe o bem, nem o mal, tal como é mensurado pelos padrões comuns. Afirma-o Burton, sem o costumeiro codicilo sufista de que o que isso significa só se experimenta na consciência interior do sufi. Expresso na estrutura limitada

das palavras, parece destrutivo. Mas ele escreve sob o domínio do entusiasmo sufista e agora se dirige apenas aos sufis. Bom para o homem, assinala, é o que ele aprecia; mau, o que lhe causa dano. Essas idéias mudam com a localização, a raça e o tempo. Todo vício já foi virtude, todo bem já foi tachado de pecado ou crime.

O bem e o mal se entremisturam. Somente Khirz (o sufi completo) é capaz de distinguir onde principia um e onde o outro acaba.

O literalista, que proclama que o estado primitivo do homem era o ideal, sofre agora pesado bombardeio; Burton vai buscar sua munição nos conhecimentos modernos da evolução. Antes que o homem caminhasse sobre a Terra, a tortura e o sofrimento eram a tônica contínua. Os animais primitivos despedaçavam-se uns aos outros. Antes disso, a bela Terra alternativamente ardia e congelava-se; o Sol era um orbe de fogo, e a Lua, o cadáver do que fora um mundo. O homem primitivo poderia ser tudo, menos requintado:

“O traje mais garboso um pêlo felpudo, o instrumento
mais apurado uma lasca de pedra;
O melhor dos ornamentos uma pele tatuada e buracos onde
pendurava pedaços de ossos;
Lutava pela fêmea como lutava pela comida quando maio
lhe despertava um desejo ardente;
E a Luxúria se transformou em Amor quando a Imaginação
lhe emprestou um fogo mais puro”.

Esse homem primitivo aprendeu a construir com os castores e as formigas; e quando se assenhoreou do fogo, o senhor das feras se fez senhor dos homens. “Nasceu a consciência quando o homem se despojou das peles, da cauda, das orelhas pontudas.”

A herança da animalidade ainda subsiste no homem, e manifesta-se no

comportamento de uns em relação aos outros. Desafiando sua história conhecida, a humanidade não aceita uma explicação de si mesma baseada na crença literal em contos e fábulas.

De mais a mais, se a tradição não for verdadeira, o que é a verdade? O que pensamos ser a verdade não é tal. Esse gênero de verdade é temperamental, mutável. Burton explica-o em seu comentário acerca do poema de “Haji”: “As percepções, quando percebem de fato, transmitem a verdade objetiva, que é universal; ao passo que os reflexos e os pensamentos, a atividade da região moral, ou o lobo médio dos frenologistas fornecem apenas a verdade subjetiva, pessoal e individual”.

A verdade objetiva constitui a meta do sufi, e é evidentemente para a necessidade de encontrá-la que Burton dirige o seu auditório.

Todas as simples teorias, as práticas iterativas, são nada. Agora Burton grita ao sacerdote que batize os mortos, como o fizeram os marcionistas, segundo a citação de Paulo (I Cor., XV, 29): “Doutra maneira, que farão os que se batizam por causa dos mortos? Se absolutamente os mortos não ressuscitam, por que se batizam por causa deles?”

A verdade não pode ser encontrada pelos métodos geralmente usados para buscá-la:

“Sim, a Verdade pode existir, mas não está Aqui;
a humanidade precisa procurá-la e encontrá-la Ali.
Mas Onde, nem tu nem eu o sabemos, nem no-lo dirá
a sempre nua terra-mãe”.

A luta para encontrar a verdade vem, em parte, em sua forma real, do abandono de toda luta. Este é o paradoxo sufista encerrado nos versos seguintes:

“Basta de pensar que a Verdade existe; vamos sentar-nos

onde espiendem as rosas;

Na verdade não sabe como saber quem tampouco sabe
como não saber”.

Até o significado da própria fé tem de ser abordado pelo sufi de um modo que à pessoa comum se afigura elíptico. Como os mestres antes dele, Burton enfoca a questão por meio de um paradoxo aparente. Toda fé, diz ele, é, ao mesmo tempo, falsa e verdadeira. “A verdade é o espelho estilhaçado em miríades de pedacinhos; / ao passo que cada qual acredita ser o seu pedacinho o espelho todo.” A espécie de fé que o homem não regenerado toma pela verdadeira é tão freqüentemente imóvel e fixa porque é apenas o que hoje denominaríamos um condicionamento. Essa falsa fé existe, “e por quê? Porque as tolas fantasias do homem ainda persistem, / E persistirão até que o homem mais sábio despreze os devaneios da juventude”. Este é, precisamente, o pensamento de Rumi, ao perguntar quando o ouvinte deixará de cobiçar as guloseimas da infância.

Agora, pasiemos à discussão. Depois que Burton repudia os ensinamentos convencionais sobre a alma, o fanático retruca com uma áspera condenação do materialismo, que, ao seu parecer, é advogado pelo sufi:

“‘Ora!’, replica o Bahid [devoto], ‘bem conhecemos

a ensinança da escola odiosa

Que faz do homem um autômato, do espírito uma secreção,

da alma uma palavra”.

Burton poupa o pouco tempo de que dispõe. Deve-se a fé a um acidente de nascimento; a fé que os homens normalmente conhecem é um produto do meio em que vivem. O autor, mais uma vez, joga um religioso contra outro; o hindu despreza o franco; o muçulmano verbera o politeísmo; o budista xinga o

confucionista de cachorro; o tártaro proclama que a atenção dada a um estado futuro é uma traição feita à eficiência e às obrigações do homem neste mundo. E intervém o sufi:

"'Todos tendes razão, todos estais errados', ouvimos dizer
o sufi despreocupado,
'Pois cada qual acredita que a sua lâmpada bruxuleante
é a deslumbrante luz do dia'".

A ignorância da própria ignorância é o verdadeiro inimigo do homem. Cumpre-lhe procurar a verdade da maneira certa, cumpre-lhe alegrar o coração, "... abjurar o Porquê e buscar o Como".

Olhando para o futuro, porque não encontra a resposta nas pessoas do seu tempo, Burton diz a si mesmo que, tendo transmitido a sua mensagem, nos dias vindouros, quando a sabedoria habitar entre os homens, "esses ecos de uma voz longamente silenciada talvez despertem um ânimo correspondente".

"Emprende agora o teu caminho com o semblante sereno,
não temas contar o teu conto humilde:
Os murmúrios do vento do Deserto; o tilintar do chocalho
do camelo."

A explosão de atividade sufista de Burton em *The kasidah*, publicado há sessenta anos, encontrou paralelo na tradução e adaptação de *Gifts* feitas por Wilberforce Clarke. Isso contribuiu muitíssimo para mostrar que a filosofia dervixe diferia da idéia normal que dela então fazia o Ocidente, e ministrou, pelo menos, uma base para o exame ulterior das idéias, se não das práticas, sufistas. Relacionando o pensamento sufista aos sentimentos ocidentais modernos, Burton proporcionou uma ponte por cujo intermédio o ocidental

pensante poderia aceitar os conceitos sufistas essenciais. Restava a Cartwright deixar um livro igualmente importante, livro em que, sob o disfarce de um romance pseudo-oriental, se apresentavam algumas das verdadeiras experiências de ser sufi.

Visto que o sistema completo de trabalho e pensamento do sufismo não foi muito utilizado no Ocidente, e em razão de preconceitos ou diferenças de modos de pensar, até recentemente parecia pouco provável que ele viesse a “naturalizar-se” onde se fazia mais necessário, era de esperar que poucas obras literárias originais de natureza sufista fossem encontradas nas línguas européias ocidentais. Os manuais no Oriente são, em geral, redigidos em termos poéticos ou devocionais, e a parte ativa do ensino é suprida por um mestre cuja função principal consiste em ser mestre, em existir entre os alunos. Cartwright fez alguma coisa quase tão importante: escreveu um relato de suas experiências numa dessas escolas.

A Mystic rose from the garden of the king apareceu pela primeira vez em 1899. Superficialmente, o livro dá a impressão de ser fantasia. Seu autor era Sir Fairfax L. Cartwright, membro do serviço diplomático. O livro, reimpresso em 1925, contém duas fontes importantes de experiência sufista para os que forem capazes de entendê-la. A parte consagrada a histórias destina-se a levantar momentaneamente o véu entre o pensamento comum e as perguntas internas da mente. A outra parte contém uma série de experiências interiores, numeradas, que representam a variada compreensão de uma pessoa do elemento extra suscetível de ser alcançada pelo homem antes de chegar ao ponto em que pode fazer uso dessa percepção.

À semelhança de Burton, Sir Fairfax achou necessário atribuir a autoria do livro, na primeira edição, a um oriental, o “xeque Haji Ibrahim de Kerbella”. Ele emprega as imagens e o ambiente orientais porque se prestam à projeção do pensamento sufista através da objetivação do conteúdo. Como a fábula com que se inicia, o livro permite ao leitor alhear-se das associações e participar, até certo

ponto, da realidade que o autor procura comunicar. Na verdade, o leitor não se imagina um dervixe nem um rei oriental. Até esse ponto lhe é possível refletir com segurança sobre idéias que rejeitaria se lhe fossem apresentadas dentro do seu próprio padrão cultural.

Esse livro não substitui a experiência sufista, mas contém material adequado à mente ocidental que tenta captar um modo de pensar para o qual sua cultura carece de muitas bases. A idéia de que a experiência extática é sufismo ou misticismo de alguma espécie foi dos inúmeros pontos liquidados por Cartwright:

“O homem desesperado procura consolo na embriaguez, mas esta tanto pode ser produzida pelo bom quanto pelo mau vinho; o bom vinho o elevará a um estado de êxtase material e o fará esquecer o desespero; o mau vinho tornará seu estado pior do que antes. O mesmo acontece com o vinho espiritual; puro, ele transportará o discípulo ao reino da perfeita contemplação da verdade, mas, adulterado e impuro, atirar-lhe-á a alma de volta a um lugar mais distante ainda do que ele já havia atingido”.

A alegoria da alquimia, conto sufista tradicional em que se consuma a grande obra da transmutação, recebe forma nova no livro, cheio de alegorias, entre as quais uma das melhores é a adaptação ocidental do “Conto das Areias”, que nada perde na nova versão que ele lhe dá:

Um rio borbulhante chegou a um deserto e constatou que não poderia cruzá-lo. A água estava desaparecendo, cada vez mais depressa na areia fina. Disse o Rio em voz alta:

— O meu destino é cruzar este deserto, mas não vejo como.

Esta é a situação do discípulo que precisa de um mestre mas não confia em nenhum — a patética situação humana. Respondeu a voz do Deserto, na língua secreta da Natureza, dizendo: — O Vento cruza o deserto, e você pode fazer o mesmo.

— Mas todas as vezes que tento fazê-lo, sou absorvido pela areia; e ainda

que me precipite no deserto, só consigo percorrer uma distância pequena.

— O Vento não se precipita na areia do deserto.

— Mas o Vento sabe voar, e eu não sei.

— Você está pensando de maneira errada; tentar voar pelos próprios meios é absurdo. Permita ao Vento que ele o carregue por sobre a areia.

— Mas como pode ser uma coisa dessas?

— Deixe que o Vento o absorva.

O Rio protestou, dizendo que não queria perder a individualidade daquela maneira. Se consentisse nisso, poderia não tornar a existir.

Essa, disse a Areia, era uma forma de lógica que não se coadunava de maneira alguma com a realidade. Quando absorvia umidade, o Vento transportava-o por sobre o deserto e, depois, deixava-o cair de novo em forma de chuva. E a chuva voltava a ser um rio.

— Mas — perguntou o Rio —, como poderei saber se isso é verdade?

— É verdade, sim, e você precisa acreditar pois, do contrário, será simplesmente tragado pelas areias para formar, depois de vários milhões de anos, um pântano.

— Mas, se as coisas são assim, serei o mesmo rio que sou agora?

— Seja como for, você não poderá continuar sendo o mesmo rio que é agora. Você não tem escolha, embora pareça tê-la. O Vento carregará sua essência, sua melhor parte. Quando tornar a ser um rio, nas montanhas que moram além das areias, os homens talvez lhe dêem um nome diferente; mas você mesmo, essencialmente, saberá que continua a ser o mesmo. Atualmente, você se chama rio tal e tal só porque não sabe em que parte dele reside a sua essência.

E, assim, o Rio cruzou o deserto erguido nos braços do Vento bem-vindo, que o levantou com vagar e cuidado e, a seguir, o deixou cair, com delicada firmeza, sobre as montanhas de uma terra distante.

— Agora — disse o Rio — aprendi minha verdadeira identidade.

Mas ocorreu-lhe uma pergunta, que borborejou enquanto deslizava, célere:

— Por que não pude chegar, sozinho, a essa conclusão? Por que foi preciso que as Areias pensassem por mim? Que teria acontecido se eu não lhes tivesse prestado atenção?

Súbito, uma vozinha falou ao Rio. Provinha de um grão de areia.

— Só as Areias o sabem, porque viram acontecer; além disso, estendem-se do rio à montanha. Formam o elo, e têm sua função a cumprir, como tudo o mais. O modo como o rio da vida terá de comportar-se em sua jornada está escrito nas Areias.

Nota:

(1) O “enigma” refere-se ao emprego, pelos sufis, de raízes de três letras. O “3 é 1” representa as três letras AHD, que, juntas, formam a palavra “unidade”.

23 - O livro dos dervixes

*“Se não conheces esses estados, continua o teu caminho,
e não te juntes ao infiel em ignorante contrafação...
nem todos aprendem os segredos do Caminho.”*

Shabistari, Jardim secreto, versão de Johnson Pasha

Se existe algum manual dervixe clássico, é o *Dádivas do conhecimento (profundo)* — o *Awarif el-Maarif* — escrito no século XIII e estudado por membros de todas as ordens. Seu autor, o xeque Shahabudim Suhrawardi (1143- c. 1235) presidiu à fusão da teoria do ritual e da prática, registrada em

sua época, fundou escolas perto das cortes da Pérsia e da Índia, e foi chefe dos chefes dos sufis em Bagdá

O livro é interessante para nós porque descreve as primeiras fases exteriores da atração exercida pela corporação dos dervixes, porque encerra o conteúdo básico do pensamento e da ação desses místicos, e por causa do tenente-coronel Wilberforce Clarke. O coronel Clarke era um dervixe, provavelmente da ordem de Suhrawardi. Foi o primeiro a traduzir mais da metade das *Dádivas* para o inglês, e publicou sua tradução em 1891. Foi também o primeiro tradutor inglês do *Horto* de Hafiz, da *História de Alexandre* de Nizami e das *Obras* de Hafiz, e digno seguidor da tradição de distintos adaptadores sufistas, como Raimundo Lúlio.

Considerada em conjunto, a obra de Clarke pode ser encarada como uma tentativa de apresentar o pensamento dervixe ao público inglês, para o qual o dervixe era um fanático ensandecido e sanguinolento. Havia dervixes no Sudão, considerados uma espécie de selvagens. Conheciam-se outros na Turquia — mas a Turquia, é claro, ficava muito longe. Clarke atualizou um pouco o texto original com citações de Sir William Jones, Malcolm, o *Jardim secreto* de Shabistari, os *Dervixes* de Brown, e outro material ao seu alcance. Assinalou que o grande Hafiz fora "mal traduzido e mal compreendido" pelo poeta Emerson e outros. E não titubeou em publicar extratos paralelos, que expunham os erros de tradução, em benefício dos dervixes, mas não em benefício da sua reputação acadêmica.

Clarke atinge grande lucidez ao reordenar os materiais com que trabalha de maneira a refletir, com informações acrescentadas para tornar o quadro inteligível ao leitor inglês, o funcionamento do sufismo como atividade semi-organizada dentro do contexto religioso do islamismo. É difícil imaginar como seria possível fazê-lo melhor, em face da necessidade, prevalecente na Grã-Bretanha, de apresentar as questões religiosas de modo análogo à prática protestante do momento. Agora é praticamente impossível conseguir esse livro.

O islamismo, observa ele, proíbe o monasticismo. As pessoas que foram, mais tarde, conhecidas pelo nome de dervixes fizeram, no ano de 623, um juramento de fraternidade e fidelidade na Arábia. Escolheram o nome de sufi, que quer dizer lã (*suf*), piedoso (*sufi*), além de outras acepções, e formaram o núcleo dos sufis muçulmanos, os primeiros quarenta e cinco indivíduos de Meca, juntamente com um número igual de Medina.

A prática dessas pessoas expressou-se de várias maneiras. O primeiro e o quarto califas (Abu Bakr e Ali) convocaram assembléias especiais em que se faziam exercícios. Tais escolas foram postas em paralelo com as de Uways, o fundador da primeira ordem austera em 637. Pela primeira vez se dedicaram edifícios ao uso do movimento, na Síria, no oitavo século cristão. Isso no que se refere às expressões externas do sufismo islâmico.

O saber sufista paralelo, que vê no sufismo um contínuo, registra Clarke, emprega a alegoria do “vinho” para mostrar o desenvolvimento gradual do ensino até se tornar manifestação mais ou menos pública, antes de fechar-se de novo em si mesmo no século XVII. O que se expressa da seguinte maneira:

“A semente do sufismo
foi semeada no tempo de Adão
germinou no tempo de Noé
brotou no tempo de Abraão
começou a desenvolver-se no tempo de Moisés
chegou à maturidade no tempo de Jesus
produziu vinho puro no tempo de Maomé”.

Citando os ataques desferidos contra os sufis por sua “libertinagem voluptuosa” e por derivarem de sistemas externos, afirma o coronel sua unidade e individualidade essenciais. Diz ele que o sufismo não veio da Grécia nem da Índia. Explica o sentido da afirmação dervixe: “Nem tememos o

inferno, nem desejamos o céu”, que soa de forma tão estranha na boca de alguém que qualquer avaliação externa o identificará como um homem religioso.

Tem consciência da experiência sufista de que em cada fase do desenvolvimento está em jogo um novo mistério ou mudança na percepção e no entendimento. “Traços da doutrina sufista”, diz ele, com muita coragem para o seu tempo, “existem em todos os países — nas teorias da Grécia antiga, nas modernas filosofias da Europa; nos sonhos do ignorante e nos do sábio; na sombra do bem-estar e nas agruras do deserto.”

A iluminação, porém, só pode vir por intermédio do mais raro de todos os homens, em que pese a freqüência com que uma ilusão passageira remendada de verdade pode romper através da confusão do aspirante. Esse mestre é o guia perfeito e excelente: “Quando ele existe, é impossível descobri-lo”. O mestre descobre o discípulo, mas este não descobre aquele. “Falsos mestres e aspirantes frustrados perseguem em vão o vapor do deserto — e regressam estafados, enganados pela própria imaginação.”

O problema do pretendente a sufi consiste em reconhecer o mestre, porque ainda não está tão refinado que seja capaz de saber quem é. “Quem descobrirá a perfeição senão quem é perfeito? Quem dirá o preço da jóia senão o joalheiro?” Daí a desordem em que caíram alguns sistemas dervixes reiterativos, como aconteceu com os de outras doutrinas. Clarke cita Maomé: “Os tolos piedosos deixaram-me alquebrado”.

O mestre quer que o verdadeiro desejo do discípulo se realize; que suas qualidades básicas se convertam em qualidades louváveis; que o entendimento chegue a ele.

Por ser necessário recorrer a certos métodos para superar estados mentais indesejáveis, o dervixe descrito por Clarke nunca fugirá à tentação no sentido de escapar do mal apenas para evitá-lo. Ele utiliza as exterioridades da religião e busca mergulhar em seu saber, para ter a certeza de não se extraviar. Ao

mesmo tempo, sabe que “o paraíso, o inferno, todos os dogmas da religião são alegorias cujo espírito só ele conhece”. A isso ele dá o nome de credo dos “homens de coração, da gente interiorizada”, para os quais o mal só existe como o não-ser. O ser ele mesmo, se for completa-mente alcançado, afasta a possibilidade da negação, chamada mal.

Por iluminação divina, o homem vê que o mundo é ilusão (no sentido de que existe uma realidade maior, da qual o mundo não passa de uma distorção grosseira), e por isso o classifica de mau. Ele procura jogar fora o não-ser, na expressão sufista empregada por Clarke.

Não nos será possível compreender a poesia sufista se não estivermos imersos nas imagens mentais e na quase inacreditável profundidade de sentimentos escondidos na alegoria. Em seguida, o livro de Clarke passa a dar alguns dos termos técnicos explicados no *Jardim secreto* para orientação do pretendente a aspirante. Escolhendo com habilidade os pontos mais difíceis para os leitores ocidentais, Clarke explica o emprego da alegoria do vinho. O êxtase e o raptó, por exemplo, não são os estados necessariamente mencionados quando os sufis se referem à embriaguez. Porque o intelecto é embotado pelo álcool, vê-se o estado sufista, hostil à lógica superficial, como um desenvolvimento decorrente da paralisia daquilo que a maioria das pessoas considera o pensamento. Para o sufi, os processos mentais automáticos (funções associativas) só são úteis nos campos em que trabalham — o escolasticismo, o pensamento mecânico.

O farisaísmo, traço tão marcante de grande parte do pensamento vitoriano, é um alvo para Clarke, que escolhe matérias sufistas cuja ênfase seria significativa no seu tempo. Essa concentração em si próprio, ou o que a pessoa presume ser ela própria, é o Véu da Luz. O Véu da Escuridão é o estado de espírito do homem mau que sabe que é mau. Libertado dessa espécie de eu é o “freqüentador de tabernas”, o dervixe, nem crente nem infiel, em nenhuma das acepções da palavra perceptíveis ao intelecto ou às emoções familiares.

Essa recensão admirável das partes essenciais das *Dádivas* começa realmente com a personagem do xeque — o guia do dervixe. No que diz respeito ao discípulo, o primeiro passo real em sua vida nova é o encontro dessa pessoa. Tal diretor tem por função remover a ferrugem da mente, segundo a expressão sufista, para que o fato eterno (objetivo) lhe seja acessível. De um modo que se antecipa adequadamente à psicologia moderna, as *Dádivas* põem logo em destaque a necessidade que tem o guia de libertar-se das razões subjetivas para procurar a liderança. Sendo um guia, não lhe cabe buscar a precedência, nem alimentar o desejo de ser seguido. O verdadeiro líder não aceitará candidatos a discípulos enquanto não se sentir seguro de que não tem tal desejo.

O guia precisa saber determinar a capacidade do discípulo. Terá de lidar com o discípulo segundo a potencialidade deste último. Se o discípulo não for promissor, caber-lhe-á apelar para métodos severos, como a admoestação. Ordenar-lhe-á que adote certas atitudes mentais a fim de alterar o desequilíbrio da sua concentração em algumas coisas. A menos que possua essa percepção, o xeque não será um guia.

O guia não pode desejar nenhuma propriedade do discípulo, nem tomar parte em qualquer uma delas. Só lhe é dado aceitar coisas materiais do discípulo quando o bem comum o impelir a fazer uso delas. Quando o discípulo deseja doar sua propriedade ao xeque, o mestre dervixe poderá aceitá-la, porque lhe será possível trocá-la pela tranquilidade de que o discípulo necessita. Mas se o discípulo ainda estiver apegado à propriedade, ser-lhe-á permitido desfazer-se de mais algumas coisas

Estimular a sinceridade do discípulo é uma das principais preocupações do xeque; assim como arrancar-lhe da mente apegos indesejáveis. Parte importante dessa atividade é a caridade e a distribuição de coisas materiais. O discípulo preferirá a pobreza às riquezas, se bem que, para o sufi, pobreza e riqueza sejam a mesma coisa.

O xequê manifestará bondade e compaixão. Reduzirá as austeridades do discípulo tanto quanto possível dentro das necessidades do trabalho. No começo, privações demasiado fortes poderão impedir o discípulo de integrar-se no esforço do dervixe.

O efeito das palavras do xequê sobre o discípulo é importantíssimo. Compara-se à semente, e só uma boa semente propiciará uma boa colheita. A poluição da mente do aluno pode emanar do desejo do xequê de exercer alguma influência sobre o ouvinte, ou de algum sentimento de orgulho de sua parte. O xequê não se dirige ao discípulo sem uma razão objetiva. “O discurso é objetivo quando significa o mesmo para quem fala e para quem ouve.”

Dão-se conselhos aos discípulos de forma disfarçada ou alegórica, sobretudo quando são críticos.

O desenvolvimento interior do discípulo é algo que o guia mantém em segredo. Não é desejável que o primeiro anseie por progressos, e o segundo lhe explicará que a antecipação de certos estados mentais fechará a estrada para eles.

O discípulo honrará profundamente o xequê. Nisso reside a sua esperança. Mas o xequê não esperará ser honrado pelo discípulo. Os direitos do discípulo serão sempre respeitados pelo xequê.

O xequê instrutor não passa grande parte do tempo em associação com a comunidade. Destina certas horas para retiros e movimento (*khilwat* e *jilwat*). O mestre tem seus próprios exercícios especiais, que são pessoais, para si e para outros, como prova de dedicação à atividade. E deve praticar o desapego das pessoas como tais.

Empenha-se também em atos especiais de devoção e benevolência, de várias formas, incluindo as religiosas.

Clarke coloca agora a seção que trata das obrigações do discípulo ou aprendiz (o Dirigido) depois das funções do xequê, ao contrário do que fez na versão original. O primeiro ponto importante que acentua é a necessidade que

sente o discípulo de um mestre. A aceitação do mestre é o que mais se assemelha à aceitação divina, e o que melhor a respresenta. O direito do discípulo à orientação ministrada pelo xeque, é obtido, em parte, por uma atitude correta para com o mestre. O xeque tem o direito de ser honrado. O discípulo observa quinze Regras de Conduta:

Precisa depositar fé total no guia como instrutor,
diretor e purificador dos discípulos.

Precisa dar cuidadosa e estreita atenção ao mestre.

Obedece ao xeque.

Renuncia à oposição, tanto externa quanto interna.

Ajusta sua vontade à vontade do diretor.

Observa os pensamentos do xeque.

Conta seus sonhos ao xeque para que este lhe diagnostique os
pensamentos.

Espera, ansioso, as palavras do mestre.

Abaixa a voz em presença do xeque.

Não consente que o seu egoísmo tome o freio nos dentes.

Dirige-se ao mestre como *sayed* (príncipe) ou *maula* (mestre).

Dirige-se ao mestre observando sempre a conveniência do momento.

Não lhe compete falar de estados de animo nem

de experiências que não sejam as suas; nem

lhe compete falar muito com o mestre sobre

a sua própria fase.

Oculto os milagres do mestre que tenham chegado
ao seu conhecimento.

Revela ao xeque suas próprias experiências.

Fala ao xeque de maneira que este o compreenda.

Tendo chegado à fase em que se podem estudar as convenções de uma comunidade de dervixes, o coronel Drake sintetiza o quinto item de Suhrawardi em sua terceira parte.

Quando o dervixe se dirige ao convento, procura chegar antes da tarde. Saúda o local com uma oração e, em seguida, aperta as mãos dos presentes. Faz uma oferenda, provavelmente de comida, aos residentes do convento. Dividem-se os dervixes em duas seções: residentes e viajantes. O próprio estado de clervixe é com freqüência determinado por certa condição ou fase da formação do sufi, não sendo, invariavelmente, uma vocação nem um estado permanente. Nesse sentido, não se compara à organização monástica, digamos, do cristianismo nem do budismo.

O dervixe pode demorar-se três dias no convento como hóspede. Depois disso, poderá ficar se encontrar algum emprego, dentro do recinto, que o ocupe corretamente. Os que estão numa fase de devoção contínua não executam nenhum trabalho físico no convento.

Há três fases ou condições de dervixes na comunidade dos residentes. O primeiro grupo, na primeira fase, é constituído pelas “pessoas de serviço” (*Ahl-i-Khidmat*), que servem os residentes fixos. Encontram-se num estádio em que não se lhes podem dar exercícios internos, mas somente externos, associados a “intenções” internas, que não são, de fato, processos de desenvolvimento, conquanto os servidores possam considerá-las desse modo. Somente através do serviço eles se tornam dignos do grau de serviço verdadeiro.

As “pessoas de sociedade” (*Aht-i-Suhbat*), freqüentemente as mais jovens, passam o tempo sentadas nas assembléias e executam atividades mútuas destinadas a prover ao elo (conhecimento) que revela sua realidade e capacidade para o “trabalho”.

As “pessoas de retiro” (*Ahl-i-Khilwat*), geralmente as mais idosas, passam muito tempo na solidão, realizando os exercícios próprios da sua fase.

Acontece muitas vezes que numa dessas assembléias de dervixes não se

encontra nenhum mestre. Nesse caso, eles se vêem em condições inferiores. São apenas capazes de preparar-se para a associação de um mestre. Cultivam a confiança, a paciência e a contemplação. Precisam comer juntos, de modo que venham a associar-se externa e internamente. Cumpre-lhes procurar, a todo momento, estar de acordo e também num estado de completa igualdade uns com os outros. Para eles é impossível qualquer organização hierárquica ou liderança.

Viajar, física ou metaforicamente, pode ser uma parte importante da atividade do dervixe, que viaja na própria terra (internamente) e também pelo campo, e de país em país (externamente). Alguns xeques não passam mais de quarenta dias no mesmo lugar. “Nas peles mortas aparecem, pelo curtimento, os efeitos de pureza, maciez e delicadeza de contextura; da mesma forma, pelo curtimento da viagem e pelo desaparecimento da corrupção natural e da grosseria inata, aparece a suavidade purificadora da devoção e a mudança da obstinação em fé.” Entretanto, se bem haja dervixes que não viajam, os que não têm mestre viajam, às vezes, quase permanentemente.

Há programas pormenorizados de viagens e do modo como o dervixe utiliza a sua experiência, conhecidos, em geral, como as Doze Regras da Viagem.

A “dança” dos dervixes, objeto de tantas interpretações errôneas, divide-se em audição e movimento. O verdadeiro dervixe não é músico, no sentido de que não toca instrumento algum, o que é feito por músicos de fora ou por servidores. As autoridades islâmicas, ‘sábios externos’, negam permissão para tais atividades, o que não impede que elas sejam autorizadas e estimuladas, em circunstâncias especiais e de acordo com as necessidades, pelos santos dervixes e diretores espirituais. Graves desvantagens, que importam na completa negação do “trabalho”, são inerentes ao emprego da música e do movimento sem uma percepção interna da sua natureza. Especialmente deletério é o movimento feito durante a audição de música, ao contrário do costume de

ouvir música numa situação mais leiga, quando se espera o movimento.

O manto (*khirqqa*) tem grande importância simbólica para o dervixe. Cada qual costura o seu, geralmente feito de pedaços de pano. A entrega do manto equivale à passagem de uma bênção ou poder impalpável (*baraka*) de uma pessoa a outra. A sucessão do cargo de mestre define-se como a herança do manto. Os dervixes, além de muitas outras tradições, referem-se à entrega feita por Maomé à mãe de Khalid de um manto que ninguém mais queria, um mantozinho preto, de listras amarelas e vermelhas, do tipo beduíno. O manto do sufi é azul-escuro ou branco.

A escolha de um sucessor realiza-se da seguinte maneira:

“Quando o xeque distingue no discípulo os efeitos da santidade e as marcas da aquisição do grau de excelência e instrução, e deseja nomeá-lo seu sucessor, veste-o com o Manto da Santidade e com a honra do seu próprio favor, para que possa efetuar-se a perpetuação da ordem e a obediência do povo”.

Entre muitas outras coisas, a tradição relativa aos mantos divide os dervixes em três classes. A primeira toma o manto que o xeque lhe destina; a segunda, por se achar numa situação de “trabalho”, não tem nenhum traje especial; a última escolhe o próprio traje porque a sua escolha se tornou uma escolha absoluta, necessária, completa (objetiva).

O resto do material apresentado por Clarke deve ser considerado doutrina teórica misturada a doutrina de iniciação. O fato de muitas fases e experiências estarem condicionadas a diversos fatores aumenta a complexidade. Não sendo o sufismo uma atividade estática nem simples, a tentativa de congelar qualquer uma das fases pode causar uma séria generalização e a conseqüente distorção. Por essa razão o material há de ser visto como principalmente ilustrativo, mas não sem movimento interno.

O conhecimento é representado no código dervixe, tanto no uso antigo quanto no moderno, como conhecimento em geral. As divisões e a gradação do

conhecimento são objeto de importante “trabalho” sufista, porque cada etapa da jornada se caracteriza por seu conhecimento apropriado. A presunção geral de que o conhecimento pode dividir-se em duas espécies — informação e experiência — não é aceita pelos sufis.

Existem duas formas, por exemplo, de *aql*, inteligência — a inteligência do homem comum e a do homem religioso. A primeira se ajusta ao mundo e aos seus negócios, a segunda, ao mundo futuro. Esta se caracteriza pela liderança e às vezes é mencionada como iluminação.

Em seguida há o conhecimento comum, que contrasta com o conhecimento interior, ou profundo. O primeiro pode ser caracterizado pela piedade, o último pela percepção do funcionamento de uma atividade divina. Há outra forma de conhecimento, o do teólogo, que trata de coisas como mandamentos e proibições.

Esses conhecimentos são buscados por três classes de sábios. A primeira, a dos sábios de Deus, possui os três conhecimentos. A segunda classe de sábios contém a sabedoria do mundo futuro. A terceira é a dos sábios deste mundo, que só conhecem as formas exteriores da devoção.

O verdadeiro conhecimento é uma espécie de nutrição, como a comida.

O conhecimento profundo (*maarifat*) caracteriza-se por três formas subordinadas de conhecimento. A primeira é a ciência do modo como cada palavra ou agente atua. A segunda é o reconhecimento de cada agente no “trabalho”. A terceira é o reconhecimento do agente pelo pensamento. O homem que reconhece instantaneamente os significados de ocorrências e ações, sem a reflexão comum, é o arif, o sábio, o sufí “chegado”, ou o sufí maduro.

Há formas de compreender e recompreender o conhecimento. Estas são descritas como:

A Ciência da Sabedoria Interior;

A Sabedoria da Ciência;

A Ciência da Sabedoria da Sabedoria.

Tais são os termos mais simples em que se pode expressar a sucessão de refinamentos do conhecimento e da sabedoria.

O chamado estado místico (*hal*) e sua relação com a fase do viajante é o assunto da seção seguinte do livro de Clarke.

A experiência mística, que em outros sistemas se considera a essência e o fim da busca, nada mais é, para o dervixe, do que um prelúdio da consecução da verdadeira associação com a realidade objetiva. O modo como é recebida e como ocorre uma interação entre ela e o receptor determinará se ela está produzindo, de fato, um progresso válido.

Essa consideração é muito importante porque separa nitidamente o sufismo de todos os outros chamados místicos, quer induzidos por drogas, quer provenientes de qualquer outra causa geradora de êxtases.

“Fase” (*makam*) é o grau alcançado de conhecimento permanente da verdade (objetividade). O êxtase, portanto, é ou pode ser o instrumento para estabelecer o *makam*.

“O *hal* é um dom; o *makam*, uma aquisição.”

E o estado místico, no entender dos xeques de Khorasan, “é a herança dos feitos. Aparece como um raio e como ele se vai”. À sua manifestação segue-se o ocultamento. Transmuda-se, ou transmuda a consciência, proporcionando contentamento (*riza*). É necessário tomar cuidado com a idéia de progresso ou desenvolvimento cronológico nesses estados, e Junaid nos adverte disso. Diz ele: “De um *hal* conseguimos avançar para outro mais elevado, onde obtemos informação com a qual podemos emendar o primeiro estado”.

Há uma ratificação de cada estado, que possibilita o avanço para outro e também torna possível a permanência do progresso, da fase. Sem metodologia alguma, o estado (*hal*) será esporádico e iterativo, inútil.

Expõe-se, neste ponto, a concepção dervixe da natureza de Deus, que, no original, aparece quase no começo do manual.

O sufi não adora coisa alguma senão Deus, o Único, o Uno.

Ao mesmo tempo, a natureza de Deus, tal como a compreende o sufi, não é suscetível de enunciação nas palavras grosseiras que servem a outros propósitos. A morada de Deus, por exemplo, não é o local onde Deus está. A resposta à pergunta é “Ele”. Ele está no tempo “d’Ele”. Ele faz que as coisas se pareçam e sejam suficientes por meio “d’Ele”.

Não é possível discutir a existência nem a morada de Deus, porque Deus não se sujeita aos critérios disponíveis.

Esse conhecimento é produto do que se chama certeza (*yakina*), que tem um modus operandi próprio e não um *modus operandi* intelectual. O sufismo, por conseguinte, tem sua própria ciência, mediante a qual aborda a questão. Essa ciência alicerça-se na prática e não na especulação.

Lidando com assuntos considerados, via de regra, “do outro mundo”, o livro realça os perigos de se supor que essa forma de ser será algo que podemos conceber com as grosseiras percepções de que habitualmente nos socorremos para medir as coisas do cotidiano.

As tentativas de raciocinar sobre a relação entre o mundo familiar e o conceito do outro mundo darão em nada. Quando a razão ultrapassa seus próprios limites, o resultado é o erro.

Da mesma maneira, há um limite para o trabalho eficiente da imaginação e da fantasia. O quadro imaginário evocado pelo nome de uma pessoa que não se vê há muito tempo pode ou não aproximar-se da realidade.

Duas são as forças principais que os que não têm introvisão empregam para combater os que a têm. A primeira é a dos Homens de Poder, que matam, punem e causam dano. A segunda é a das Pessoas de Saber, que se valem do engano, da hipocrisia e da heresia.

“Firmeza” é um termo técnico associado ao fato de uma pessoa manter-se firme, cônica da presença de Deus, de que Deus está observando. Isso provoca nela a percepção de si mesma, do que ela é e do que está fazendo.

Nessas condições, o devoto mantém um adorno externo e interno de

regras. O conhecimento interior em que isso se apóia chama-se contemplação, observação (*muraqiba*).

Os que se encontram nessa etapa dizem: “O ontem está morto; o amanhã ainda não nasceu; o hoje se debate nas vascas da morte”.

Os que se concentram em exercícios ligados ao passado ou ao futuro estão num estado de destruição. “A segurança e a salvação do povo residem no fato de estar ele empenhado na ordenação do tempo.”

Uma das ciências especializadas sufistas chama-se Ciência do Estado (*ilm-i-hal*), e seu emprego varia de acordo com a capacidade dos que a praticam. Não existe nenhuma ciência sufista maior do que esta, porque ela é a metodologia por cujo intermédio se observam e aplicam as gradações do *hal*.

A ciência envolve a interação de estados de espírito e sua relação com os acontecimentos físicos que se verificam nos arredores.

A Ciência da Certeza é a revelação da verdade (realidade objetiva) através de estados especiais por meio da experiência e não pela reflexão, tal como a entendemos no mundo convencional.

Existem três fases da Ciência (prática e percepção) da Certeza, alegorizadas quando chamamos objetividade ao Sol:

a primeira, procurando orientação no esplendor e na compreensão do calor do Sol. A segunda, vendo realmente o corpo do Sol. A terceira, dispersando a luz dos olhos na luz do próprio Sol.

Existem, portanto, três estádios de certeza, que Suhrawardi resume desta maneira:

o conhecimento da Certeza, em que ela é conhecida, verificada e evidente;

a Essência da Certeza, manifesta e testemunhada;

a Verdade (Realidade) da Certeza, caminho duplo em que existe conjunção entre o testemunhador e o testemunhado.

Além deste ponto as palavras são insuficientes, e o dervixe é acusado de panteísmo e de outras coisas mais. Uma tentativa de explicação produz esta

seqüência de palavras: “O vidente converte-se em olho, o olho, em vidente”. Uma distorção do sentido, originária da tentativa de enunciar o processo em termos formais, é perpetuada pelo leitor, que não consegue penetrar, com o intelecto desajudado, o verdadeiro significado da frase.

A doutrina da essência e a sua conexão com a personalidade e o eu são parte importantíssima do estudo dos dervixes. Há, para finalidades ilustrativas, dois tipos de essência:

A primeira, a essência de uma coisa, é a essência interior (*dhat*) e a verdade (*hakikat*) dessa coisa. A verdade aqui significa realidade objetiva, o sentido interior. Normalmente, as pessoas só vêem ou percebem o uso externo de uma coisa e ignoram-lhe qualquer função primordial. Uma lâmpada, por exemplo, fornece luz e também pode ser usada para aquecer ou decorar. Mas outras funções da sua realidade verdadeira são imperceptíveis ao homem comum. Se, por um esforço de imaginação, se descobrisse, mediante delicada mensuração científica, que a lâmpada estava emitindo certos raios de comunicação, sua atividade poderia ser a expressão da verdadeira realidade ou da essência da lâmpada.

Em seguida vem a essência humana, chamada a essência racional (o espírito humano), conhecida como “luminosidade”, soma total da graça (*baraka*, qualidades impalpáveis) do indivíduo.

A percepção do funcionamento e do ser desses elementos é extremamente sensível. Não há dúvida de que se faz alusão ao conhecimento interior da essência na vida religiosa. Daí que se afirme: “Nos elos e nas condições do conhecimento de Deus se encontram indícios do conhecimento da essência”.

Essa afirmação mostra que os ensinamentos dos dervixes não se estribam no conceito de Deus, mas no conceito da essência. Um lema resume tudo isso e estabelece claramente que o contexto religioso do pensamento dervixe é tão-somente o veículo para a própria realização, a meta a que se visa: “Quem conhece o seu eu essencial conhece o seu Deus”. O conhecimento do eu

essencial é o primeiro passo, e antes dele não existe nenhum conhecimento verdadeiro da religião. Os sufis são acusados de paganismo porque primeiro se aplicam a esse problema, considerando o contexto religioso mais como instrumento prático de trabalho, do que como indicação da verdade final e objetiva.

Os meios de apreciar as várias fases e condições da essência e seu refinamento progressivo constituem, por si mesmos, parte essencial da atividade dervixe. É aqui que o dervixe se separa do mero teórico. Diz o último: “Refletirei sobre isso”; diz o dervixe: “Preparar-me-ei para percebê-lo, sem usar o pensamento limitado e obstrutivo, que é um processo pueril”.

A “vela” ou interrupção do uso correto do espírito (essência) humano é causada por uma indulgência excessiva para com certos sentimentos vulgares que, juntos, constituem o padrão do aprisionamento (condicionamento) característico da maioria das pessoas. Esses “véus” ou “qualidades censuráveis” são dez:

1. *Desejo*. São os desejos baseados na ignorância do que devia ser e nas suposições acerca do que é bom para o indivíduo. A austeridade, corretamente usada, serve de antídoto ao desejo irracional. Essa é a fase do “Eu quero um pirulito”.

2. *Separação*. Eis aí um tipo de hipocrisia, quando a pessoa usa a racionalização para justificar pensamentos e ações centralizadas nela mesma e não na realidade final. O antídoto é a prática da sinceridade.

3. *Hipocrisia*. Caracterizada pela vaidade; adora possuir; pseudo-independência; violência. Isso só é superado pela prática de qualidades repreensíveis aos olhos do povo, mas louváveis aos olhos de Deus, que incluem a verdadeira submissão, a humildade e a pobreza do faquir, e que só são reconhecidas pela avaliação correta do verdadeiro valor das qualidades opostas.

4. *Desejo de elogios e de amor*. É o narcisismo, que exclui a avaliação

objetiva de si mesmo; a ausência de um fator de equilíbrio que quase equivale ao desprezo próprio.

3. *Ilusões* de importância quase divina. Só compensadas pela glória das qualidades de Deus.

6. *Avareza e parcimônia*. Dão origem à inveja, a pior de todas as características, e só se eliminam quando chega o poder da certeza (*yakina*).

7. *Cobiça* e o desejo de mais. Isso é perigoso porque faz que a pessoa se pareça com a mariposa, que se precipita, insensata, na chama da vela. Só é suplantada pela austeridade e pela piedade.

8. *Irresponsabilidade*. Manifesta-se no desejo de atingir alguma coisa concebida na mente. Está sempre em movimento, como um globo que gira continuamente. Só a paciência consegue eliminá-la.

9. *Tendência à fadiga*. Sua manifestação habitual é a falta de constância em um propósito. Impede as pessoas de compreender que há uma série de objetivos que substituirão os atuais, imperfeitos. “Só é possível escapar dessa calamidade estabelecendo as ações de graças prescritas.” Empregam-se exercícios para vencer essa tendência.

10. *Negligência*. A preguiça profunda manifesta-se pela falta de percepção das necessidades da situação ou do indivíduo. Cultiva-se a diligência com remédios aplicados pelos “médicos da essência” — os dervixes.

Notar-se-á que a psicoterapia contemporânea procura tratar algumas dessas condições, mas apenas a fim de guiar a mente a um padrão que a doutrina psicológica supõe normal. De acordo com o dervixe, as condições que precisam ser tratadas se devem a um estado desarmonioso da mente, que tateia em busca de equilíbrio e evolução. impossível, desse ponto de vista, tentar restaurar um simples equilíbrio sem um movimento dinâmico para a frente. O psicólogo tenta fazer que uma roda empenada gire com suavidade. O dervixe tenta fazer a roda girar para que ela possa mover o carro.

O Profundo Conhecimento do Espírito parte III do livro dos dervíxes e décima primeira da versão do coronel Clarke — subentende uma forma de exposição em que muitas teorias se encontram. Lido à luz da terminologia técnica sufista, esse capítulo mostra que o progresso da mente humana no sentido da compreensão se harmoniza com os símbolos da religião. Palavras como “anjos”, “Adão e Eva”, “graça”, são usadas aqui a fim de mostrar como os pensadores sufistas interpretavam a ciência religiosa para dar uma idéia exata dos processos simbolizados pelo que foi amplamente aceito como narrativas históricas ou lendárias, ou fenômenos sobrenaturais.

Seja qual for a verdade literal da versão de que Eva foi feita de uma costela de Adão, o dervixe Suhrawardi ensina a compreensão sufista do evento como um processo de índole mística continuamente repetido.

“Em cada pessoa humana forma-se outro exemplar — pela união do espírito e da essência (em parte) — transcrito do exemplar de Adão e Eva.” O que se chama “coração” é a combinação de Adão e Eva, a alma e a essência. O elemento masculino provém da alma universal. O elemento feminino provém da essência universal. É com essa essência que o homem (Adão) entra em contato dentro de si mesmo e a manifesta na forma de Eva. O fato de Eva proceder de Adão, por conseguinte, representa a cognição especial, interior, da essência verdadeira (objetiva), produzida pela humanidade com os seus recursos interiores.

Por causa de explicações desse gênero psicológico, resultado das experiências reais de uma natureza sucessiva, os dervixes foram considerados apóstatas pelos teólogos ortodoxos, descontando-se a interpretação literal das Escrituras. Mas a realidade histórica da versão folclórica das histórias escriturais não tem interesse para o dervixe. Ele transcendeu o veículo. “Para Adão, todos os nomes se tornam conhecidos.”

Todas as coisas criadas resultam do intercâmbio entre dois princípios chamados essência e alma: “Em razão do fato ativo, do fato e do poder

passivos, da fraqueza, surge o atributo masculino e feminino; na alma do aumento e da essência universal, confirmou-se o costume de fazer amor pelo vínculo do temperamento; mediante o casamento, as raças do mundo passaram a existir e pela mão da parteira do Destino surgiram no mundo aparente”.

Existem rarificações sucessivas da realidade verdadeira, e cada qual se apresenta como absoluta em seu próprio campo de perceptividade. “O alento é o resultado do espírito, espírito de ordem.”

Os anjos, como ressaltaram outros mestres dervixes, são os mais elevados desenvolvimentos da mente. Aqui se mencionam alguns que possuem a natureza de *jamal* (formosura), ao passo que outros possuem a natureza de *jalal* (grandeza).

A doutrina da “coleta e dispersão” (*jam’ e tafrika*), tal como se expõe nesta seção, versa a relação entre a vida do mundo e a vida em outras dimensões. O conhecedor, o sufi completo, está no mundo e, no entanto, não é dele. Está num estado de harmonia correta com o contínuo do qual a existência aparente é apenas uma porção menor, acorde com o corpo e o não-corpo, tal como devem ser representados na exposição comum. Compreende as modalidades que dão origem à crença na existência da criação e o absoluto em que se afirma.

“Brilhante e ocultação” são os termos gêmeos que se referem à manifestação e à falta de percepção de Deus na humanidade. “Brilhante” significa o surgimento do sol da realidade de Deus dentre as nuvens da humanidade. As nuvens são o aspecto da ocultação dessa objetividade.

Usa-se o famoso romance de Majnun (“o Louco”) e Layla para alegorizar o poder do “brilhante” e a incapacidade do viajante (louco) de sustentar o fulgor desse brilho sem ter se submetido à preparação necessária.

A tribo do louco intercedeu junto a algumas pessoas do povo de Layla, pedindo que se permitisse a Majnun ser iluminado pela “visão da beleza de Layla”.

A tribo de Layla replicou que não havia nisso nada de mau: “Mas Majnun não tem o poder de contemplar a beleza de Layla”.

Trouxeram o louco e, para ele, ergueram uma ponta da tenda de Layla. “Imediatamente o seu olhar caiu na dobra da saia de Layla — e ele perdeu os sentidos.”

A iluminação não pode ser sustentada por alguém que não esteja pronto para ela, pois, na melhor das hipóteses, ela o deixará num estado extático em que ele ficará paralisado, por assim dizer, e incapaz de consumir o contato. É por isso que, se bem falem em estar “louco de amor”, os poetas dervixes enfatizam que essa loucura resulta de uma intuição e não da experiência genuína. Reconhece-se que a experiência genuína precisa tomar uma forma ativa, mútua, significativa, e não uma forma de embriaguez inútil.

Os místicos da embriaguez são os que se detêm nessa fase, e tentam reproduzir a experiência iterativamente, ou aproximar-se dela no papel ou na arte emocional. Essa é a fase em que muita experimentação no misticismo acaba fracassando.

O “arrebatamento” (*wajd*) e a “existência” (*wajud*) referem-se a dois estados, o primeiro dos quais é o prelúdio do segundo (*junaïd*). No arrebatamento o indivíduo mergulha numa sensação que é o oposto da que experimentou antes. Ele se afina também com uma forma de cognição diferente daquela a que está acostumado. Uma pessoa experimenta esse estado quando ainda se acha numa fase em que está primitivamente vinculada a qualidades sensuais e tem escassa compreensão de qualquer perspectiva mais profunda delas.

Existência é o nome que se dá ao estado de “aquisição”, quando o devoto percebe a verdadeira existência, em lugar da simples existência física.

“Período” e “momento” são dois conceitos associados a um momento de percepção por contato, uma cognição momentânea, o instrumento para modelar futuros estados de ser. Vários outros conceitos e exercícios estão associados

aos dois. Um deles é o exercício de cessação do movimento, que interrompe temporariamente processos associativos comuns. Outro é o emprego da pausa do tempo e da pausa do espaço, que permite se realize a operação do “tempo” construtivo.

Um sufi completo pode ser chamado de mestre do tempo, o que quer dizer mestre de começar e de parar, de modificar a cognição. O indivíduo que pode operar nessa esfera é chamado (pelo sábio Shibli) alguém que escapou de estar sob o domínio do *hal*, o estado místico do gozo extático, mas generalizado.

Momento é também o termo dado ao “alento”. Representa os exercícios físicos ligados à respiração, e também ilustra o fato de que o desenvolvimento do sufi é uma sucessão, como o pulsar do alento, e não uma condição estática nem um movimento irregular.

Destarte: “Momento é um estado num lugar de ‘parada’. Alento é um estado livre de ‘parada’. ‘Tempo’ é para o principiante. Alento é para o que termina, o que se completa”.

“Presença” e “ausência” (*shuhud* e *ghaybat*) são termos que implicam estados de sufismo que podem ser totalmente imperceptíveis para o homem ou a mulher comuns. O dervixe pode estar presente no que diz respeito ao mundo invisível, porém ausente no que diz respeito ao mundo familiar.

Sir Sayed Ahmad Khan define esse tipo de ausência: o que está fora da nossa vista, como a força de gravitação.

Shibli foi visitar outro grande sábio, Junaid. A esposa deste último estava em vias de esconder-se modestamente atrás de um biombo. Disse Junaid: “Fique onde está — Shibli está ausente”. Nesse momento, Shibli se pôs a chorar. E Junaid disse: “Agora você precisa ausentar-se, porque Shibli regressou”. Estar ausente ou escondido significa que o dervixe, trabalhando em outra dimensão, parece estar ausente.

Isso não é o mesmo que a distração, a qual, por sua vez, não é um estado construtivo ou positivo. A esposa de Junaid não podia ver a ausência de Shibli;

Junaid teve de percebê-la. Da mesma forma, o homem comum nega até a possibilidade de um estado assim, porque não pode percebê-lo. Para ele, esse estado não só está ausente, mas também escondido, oculto, como a ocultação de Shibli.

A presença, naturalmente, é outra variedade da ausência, conforme o ponto de vista: “Presente ante Deus, ausente ante os homens”. Alguns dervixes se alternam entre essa polaridade, talvez lenta, talvez instantaneamente. Depois que se verifica a alquimia completa, já não há dualidade. Eles estão constantemente em estado de presença, e não escondidos de nenhum dos dois mundos.

A metodologia dos dervixes inclui o uso de exercícios destinados a produzir *tajrid* (alheamento exterior) e *tafrid* (solidão interior). O equilíbrio correto de integração das faculdades especiais pode ser atingido pelo “abandono exterior dos desejos deste mundo e pela rejeição interior da compensação do outro e deste mundo”. Isso é o *tajrid*.

O *tafrid* não é essencial ao *tajrid*. Mas está ou pode estar associado a ele. Envolve a “rejeição do incremento dos próprios atos e o ocultamento da sua aparência pela contemplação do favor e da generosidade de Deus”.

Esse método ilumina as deficiências do desenvolvimento na religião comum, que focaliza a atenção no outro mundo. Para o dervixe, isso é uma fase primária, que deve ser abandonada quando principia o tempo do verdadeiro *amal* (trabalho).

A obliteração e a confirmação da existência do escravo é a interpretação das palavras gêmeas *mahw* (obliteração) e *isbat* (confirmação). Os leigos não sabem interpretar essa representação esquemática de um aspecto do dervixismo. Toda obliteração é uma confirmação — a obliteração das qualidades indesejáveis ou negativas produz a ativação de qualidades positivas iguais e opostas. A conjectura superficial rotulou essa teoria e seus processos de negação do intelecto ou da mente do dervixe. A acusação subsistiu à revelia

dos dervixes, que estão trabalhando e não teorizando, pouco preocupados com exegeses, de modo que o rótulo pegou.

“Mudança” (*talwin*) e “repouso” (*tamkin*) referem-se a atitudes da mente e do corpo, bem como a condições internas. “Repouso” é o termo usado para a permanência da manifestação da Verdade. Nessa condição, o dervixe experimenta uma tranqüilidade de coração permanente que lhe faculta perceber a verdadeira realidade, ou o fato objetivo, geralmente denominado Verdade.

Mudança é o exercício e também a condição de tranqüilidade do coração, pela execução de exercícios de presença e ausência, como já se observou, e outros processos.

Os exercícios de oração, em que se concentram as interpretações especiais e os usos das fórmulas do islamismo, formam grande parte do resto da versão das Dádivas feita pelo coronel Clarke. Depois vêm os significados alegóricos da austeridade, da pobreza e da humildade, do celibato e do casamento, da confiança, do contentamento e do amor.

O amor é o grande tema que percorre o oceano da poesia sufista e também os ensinamentos pessoais dos mestres. O amor é, essencialmente, o criador de estados de experiência, que são, por si mesmos, “dádivas”. Há duas formas gerais de amor — o amor comum e o amor especial. Os que não seguiram os possíveis desenvolvimentos neste campo dos sufis confundem constantemente um com o outro, numa alternância obscura que lhes frustra a percepção. Essas pessoas, por exemplo, cometem erros graves na avaliação de indivíduos, grupos e situações. Côncias disso, em geral custa-lhes muito trabalho, depois, a emenda dos seus desacertos (racionalização); por isso mesmo, podem parecer absurdas aos que as observam, iniciados ou não. O fato de uma pessoa iludir a si mesma é um sintoma dessa forma de amor, cuja sinceridade não se discute. Sua qualidade, todavia, está sujeita a flutuações imperceptíveis ao indivíduo.

As comparações entre o amor comum e o amor especial fazem parte de uma lista. Uma percepção de *baraka* (beleza impalpável, graça) na forma ou na

aparência de uma coisa é uma qualidade do amor comum. Quando este se transforma em amor profundo (especial), transmuda-se na inclinação do eu para ver a beleza da essência (*dhat*) e não a forma. O efeito do amor mostra-se no contraste entre o amor que embeleza a existência (amor comum) e o amor que a refina (amor especial).

O verdadeiro amor, do tipo essencial, não é genérico, mas específico. Ele observa a beleza em todas as formas, mas sua atenção é realmente dirigida para a essência, que é o único amor num sentido definitivo. Uma pessoa não ama assim se o seu amor é passível de distração. Um conto o ilustra:

Um dia, um homem conheceu uma formosa mulher e confessou-lhe o seu amor. Ela disse: “Ao meu lado há alguém mais bela do que eu, e de uma beleza mais perfeita. É minha irmã”. Ele procurou com os olhos a outra mulher. Disse, então, a primeira: “Fanfarrão! Quando o vi de longe, pensei que fosse um homem sábio. Depois, quando se acercou, pensei que fosse um apaixonado. Sei agora que não é nem uma coisa nem outra”.

A sabedoria dos dervixes apresenta uma característica tão rara do amor que quase não a concebe o resto da humanidade. O apaixonado dá grande importância à mais singela atenção de sua amada. Em compensação, não pensa muito nas atenções que lhe dispensa. Vistos a essa luz, os sentimentos do amor comum refletem o egocentrismo.

Clarke conserva em sua versão algumas definições de indivíduos e estados sufistas que escapam a uma simples exposição. Nos setenta e tantos anos decorridos desde o dia em que o seu livro apareceu, é preciso reconhecer que o sentido sufista de variar a definição de acordo com muitos fatores não foi estabelecido, digamos, em inglês. Mas isso será provavelmente inevitável enquanto os dicionaristas continuarem a supor que todas as definições podem ser breves.

Um faquir, por exemplo, é pobre. Não é, necessariamente, um *zahid*, a saber, um homem austero que pode ou não ser pobre. Mas o faquir pode ser

uma pessoa austera em dado momento e não austera em outro. Da mesma maneira, uma pessoa austera pode não ser um faquir no sentido da pobreza ou da humildade intelectual deliberada. O faquir deixou de acreditar na importância exagerada dos bens móveis de família. Até esse ponto ele é bom, ou adequado ao Caminho. Pode até abandonar toda e qualquer idéia de fases de desenvolvimento, de estados ou até de feitos. Mas só lhe será dado fazê-lo depois de haver chegado à condição que lho permita, isto é, quando isso passar a ser uma função e não uma escolha, O sufi é superior ao faquir, porque o faquir, inicialmente, deseja ser faquir, ao passo que o sufi não deseja coisa alguma. De modo que o faquir pode tornar-se sufi e, nesse caso, sua condição de faquir é negada, anulada.

Nenhuma estabilização de termos sufistas é finalmente possível, embora a contemplação do conjunto do saber sufista e de alguns usos dos nomes dados a sufis possa dar uma impressão de como funciona o sistema.

Que é um dervixe?

O reverendo Joseph Wolff empreendeu uma viagem perigosa através da Ásia no século XIX, à procura de Stoddard e Conolly, dois oficiais britânicos aprisionados pelo emir de Bucara. Judeu convertido, sacerdote da Igreja da Inglaterra, ele contava com a bênção de pessoas influentes na Grã-Bretanha. Foi-lhe possível viajar livremente pela Ásia Central só porque se chamava a si mesmo “o dervixe cristão”, aproveitando-se do prestígio do nome.

O dervixe é um sufi. No norte da África, “dervixe” é um termo de respeito, e indica pouco menos que um *arif* (conhecedor, sábio), ao passo que o sufi é olhado de lado, como alguém envolvido em processos misteriosos. Na Inglaterra, acredita-se que o sufi é um “místico maometano do tipo panteísta”, ao passo que o dervixe é alguma coisa esquisita, o mesmo que um africano do norte denominaria um “sufi”.

Conquanto até reis possam assinar-se “faquir”, o rótulo é até constrangedor em determinados lugares. “Confunde-se ‘faquir’ com

malabaristas hindus — ou coisa pior. Eu não o considero um faquir, mas um homem do Caminho.”

A colocação da palavra numa frase talvez ajude a estabelecer-lhe o uso. “Ele é um dervixe”, quer dizer, “uma pessoa boa, simples, devotada à verdade.” “Ele é um faquir”, quer dizer, “alguém que luta para aprimorar-se, com humildade.” “Ele é um sufi”, quer dizer, “alguém que segue o Caminho dos sufis”, e também, “alguém que conseguiu progredir no Caminho.”

Nasce a confusão de diversos fatores, o menor dos quais não é o fato de não empregarem os próprios sufis rótulos para denotar estados ou fases fixas, visto que não existe uma coisa dessas no sufismo. Podemos rotular uma libra de manteiga de “manteiga”, mas um sufi nunca é inteiramente um dervixe nem um conhecedor. Modifica-se-lhe o status de acordo com as gradações infinitas da verdade e da objetividade.

Na literatura sufista, as palavras “sufi”, “dervixe” e “faquir” são usadas mais raramente do que “conhecedor”, “amante”, “seguidor”, “viajante”. As outras palavras tendem a ser rótulos superficiais.

As deficiências das definições dos dicionários destacam-se de maneira mais notável no sufismo do que em outros campos. Assim, vemos no *Chamber’s dictionary* (edição de 1955):

“DERVIXE: ‘Membro de uma das numerosas fraternidades maometanas. . .’

SUFI: ‘Místico panteísta maometano. . .’

FAQUIR: ‘Religioso mendicante (esp. maometano), ascético. . .’

As acepções da palavra “Maomé” — ou até “maometano” —, “fraternidade”, “panteísmo”, “místico”, “religião”, “mendicante” e “ascético” no uso oriental e, sobretudo, na aplicação sufista, diferem das suas acepções no inglês.

Um dicionário persa, talvez mais poeticamente, porém com menos precisão aparente, diz: “Que é um sufi? Um sufi é um sufi. Sufi” — e consegue rimar o verbete: *Sufi chist?* — *Sufi sufi’st*. Esta é realmente urna citação sufista. O dicionarista não acredita na tentativa de definir o indefinível. Diz um léxico urdu: “Sufismo refere-se a qualquer uma das numerosas fases do ser especiais, mas sucessivamente necessárias, abertas à humanidade em certas circunstâncias, só compreendidas corretamente pelos que estão nesse estado de ‘trabalho’ (*amal*); e consideradas misteriosas, inacessíveis ou invisíveis aos que não têm os meios de percebê-las”.

Clarke cita a literatura sufista da maior parte dos autores clássicos, que floresceram num período de mais de setecentos anos (de 911 a 1670)— persas, afeganes, turquestãos, árabes, indianos. Suas fontes ocidentais vão de 1787 a 1881, quase cem anos. Sua tradução das *Dádivas* foi impressa pela gráfica do governo da Índia em Calcutá.

A obra ajusta-se à publicação fora do seu âmbito cultural nominal em parte por ser produto de uma escola que entremistura, cruza e recruza a tradicional corrente sufista ao longo dos séculos de manifestação pública do dervixismo.

Essa relação recíproca é importante, porque mostra como a corrente sufista se encontra, se funde e se recombina, de um modo que a observação superficial das ordens dos dervixes não permitiria esperar.

O autor desse livro foi o xeque Shahabudin Mohammed, o Suhrawardi, que morreu em 1167, depois de ter escrito as *Normas dos discípulos*. Sua vida, como a de muitos mestres iniciadores, não está bem documentada. Isso, aliás, faz parte de uma política deliberada dos fundadores de escolas, que preferem chamar a atenção para a escola e não para as personalidades.

Nosso autor, seu discípulo, foi o principal mestre sufista de Bagdá, manancial da concentração e da transmissão do saber sufista para o tempo.

Seus discípulos viajaram muito, carregando a metodologia da ordem.

Sayed Nurudin do Afeganistão (Ghazna) levou o sistema para a Índia, onde o rei Altamash elevou-o ao cargo de mais alto dignitário eclesiástico do Estado. Outro discípulo foi Najmuddin Kubra, que fundou sua própria ordem — a Kubravi — e que era mestre em todos os tipos de milagres. Exercia, por exemplo, misteriosa influência até sobre animais, com a simples projeção do pensamento. Tantos discípulos seus se tornaram mestres através da sua baraka que lhe foi conferido o título de “Aperfeiçoador de Santos”. Poucos sufis se equipararam a estes em poder ou popularidade. A ordem Suhrawardi encontra-se em todo o mundo muçulmano, do Atlântico ao Pacífico.

Em determinado lugar, um mestre dervixe Suhrawardi de Bucara (Shamsuddin Hussein) fez quatrocentos mil discípulos. E desposou a filha do sultão turco Bayazid I, Nilufer Khanum.

O grande poeta Saadi, de Chiraz, foi discípulo do nosso autor, que era, por seu turno, sobrinho e sucessor do fundador da ordem.

A *baraka* da ordem remonta aos mesmos mestres sufistas clássicos que inspiraram as outras ordens e escolas. O caráter essencial do ensino, portanto, deve ser visto como apenas ligeiramente colorido por sua representação na organização conhecida pelo nome de Caminho Suhrawardi, cuja primeira palavra os ocidentais costumam traduzir por “ordem”.

Provinham das mesmas origens os mestres sufistas para os quais o *Suhrawardiyya*, como é chamado em árabe, representava o alinhamento correto do ensino sufista do tempo. Daí que haja, entre os membros das ordens, uma espécie de intermutabilidade que pode parecer confusa. Alguns mestres famosos, os sayeds, descendiam de Maomé; outros eram descendentes diretos de outras ordens, como Sahauddin Zakaria, neto do fundador da ordem Qadiri. O grande xeque Jalaluddin de Tabriz foi alimentado pelo *Suhrawardiyya*, e depois de passar sete anos com Shahabudin em Bagdá, ingressou na ordem Chishti. O sufismo aqui deve ser visto como um meio de concentrar certo ensinamento e transmiti-lo, através de um veículo humano, através de climas

preparados para a sua recepção. Antes e depois de Clarke, isso fora tentado na Europa, com êxito vário. Na maioria dos casos, tem tido o efeito de atrair o indivíduo de volta às raízes do ensino no Oriente, onde continua concentrado. Muitos sufis viveram e trabalharam no Ocidente, mas só recentemente surgiram condições corretas para a naturalização ou a reintrodução de uma autêntica escola de transmissão no mundo ocidental. A impaciência de muitos aspirantes a alunos é pouco útil à evolução de uma obra dessa natureza.

Entre as pedras angulares desse tipo de desenvolvimento, a versão das Dádivas, feita pelo coronel Clarke, merece, sem dúvida, ser mencionada.

24 - As ordens dos dervixes

“Por causa do pensamento superficial

O que parece hipocrisia

Nos iluminados

É, de fato, melhor do que

O que parece sinceridade no principiante.”

Hadrat Bayazid el-Bistami

Quase todos os sufis, num ou noutro momento, são membros de um dos Caminhos que os eruditos ocidentais denominam “ordens”, em alusão à sua suposta similaridade com as ordens religiosas cristãs da Idade Média. Mas existem diferenças muito importantes entre essas duas espécies de organizações.

A ordem, para o sufi, não é uma entidade que se perpetua a si mesma, com hierarquia e premissas fixas, e que forma um sistema de adestramento do devoto. Por ser evolutiva a natureza do sufismo, é impossível, por definição, que uma corporação sufista assuma qualquer forma permanente tão rígida quanto essa. Em certos lugares, e sob a direção de mestres individuais, as escolas

aparecem e levam a cabo uma atividade destinada a fomentar a necessidade humana de aperfeiçoamento do indivíduo. Tais escolas (como a de Rumi e a Data Ganj Bakhsh, por exemplo) reúnem grande número de não-muçulmanos, conquanto as escolas sufistas sempre sejam presididas, desde o advento do islamismo, por pessoas originárias da tradição muçulmana.

Além disso, embora as ordens sufistas tenham regras específicas e formas estabelecidas de trajes e rituais, estes não são invariáveis, e a extensão em que o sufi se adapta a tais formas é determinada pela precisão que tenha delas, tal como o prescreveu o seu mestre.

Alguns dos grandes Caminhos têm histórias circunstanciadas, mas a tendência das escolas de se dividir em departamentos de especialização significa que elas, por vezes, partilham das características nominais umas das outras. Isso se deve ao fato de o Caminho estar sendo desenvolvido por meio de uma necessidade interior, e não dirigido pelas exterioridades de sua aparente estrutura organizacional.

Tão secretas são muitas escolas que, quando um dos maiores de todos os sufis, Hujwiri (falecido em 1063) escreveu um livro (1) sobre o sufismo e as ordens no século XI, fornecendo informações internas a respeito delas, houve quem presumisse que ele inventara ou elaborara parte do material.

Ao contrário do que se supunha, até esse desenvolvimento fazia parte da inevitável política dos dervixes. Data (“dervixe” em hindi) Ganj Bakhsh (o Magnífico) é o nome pelo qual se conhece Ali el-Hujwiri na Índia.

Nascido em Ghazna (Afeganistão), chamam-lhe os sufis “o Escolhido”, o homem eleito para divulgar certos fatos acerca do sufismo e da organização sufista, para a sua projeção no campo indiano. Embora não tenha sido o primeiro sufi a instalar-se na Índia (está enterrado em Lahore, no Paquistão, num belo túmulo, venerado por pessoas de todos os credos), sua tarefa consistia em demonstrar ali, com sua vida e sua obra, que o sufismo era inteiramente compatível com os princípios do islamismo. Nunca se enfatizará o bastante a sua

importância. Como diz o escritor cristão John Subhan:

“Ainda se pode ver o túmulo de Ali el-Hujwiri em Lahore, perto da porta de Bhati. Objeto de veneração e lugar de peregrinação por quase novecentos anos, todas as classes e condições de homens, reis e mendigos, têm ocorrido a ele através dos séculos, em busca de bênçãos espirituais e temporais. A maioria dos invasores muçulmanos e dervixes errantes, ao entrar na região, faz questão de prestar homenagem à sua sepultura”(2).

O lugar de Hujwiri entre os sufis é quase tão elevado quanto a sua importância, para os próprios muçulmanos, como intérprete do sufismo. Para o sufi, a *Revelação do oculto* contém material que só ele compreende, escondido sob a forma de um livro destinado a ser lido por muçulmanos piedosos para que conheçam a maneira de pensar sufista através da terminologia familiar de sua tradição formal.

O livro é cuidadosamente estudado pelos membros da maioria das ordens. O próprio Hujwiri estudou sob a direção de Abu el-Qasim Gurgani, grande mestre da ordem Naqsbandi, e sua obra principal é a *Revelação*, o primeiro livro em idioma persa sobre o sufismo e as outras ordens.

O livro contém as vidas de sufis notáveis, de épocas antigas e contemporâneas, referências a doutrinas, esmolas, oração, fé e misticismo. Dirige-se aos que desejam chegar-se ao sufismo através do contexto prevalecente do islamismo. Além dessa apresentação óbvia, a *Revelação* esconde, de modo só discernível pelos sufis, informações sobre o uso e o significado da linguagem secreta que os sufis utilizam a fim de comunicar-se e levar a efeito o seu adestramento especial.

Tudo o que pode ser revelado a respeito disso por enquanto está contido no capítulo sobre o manto feito de remendos. O uso de mantos remendados é um costume sufista, a marca do sufi praticamente no Caminho. Pode ser

denominado o uniforme do dervixe itinerante, e tem sido visto em quase todas as partes da Ásia e da Europa por quase mil e quatrocentos anos. O profeta Maomé e alguns dos seus companheiros mostraram sua adesão ao Caminho sufista pela adoção desse traje. Muitos mestres sufistas já se manifestaram sobre o método de costurar os remendos, se devem ser grandes ou pequenos, quem há de usar o manto, quem pode conferi-lo, etc. Todo o fenômeno é uma parte do mistério dos sufis.

O capítulo de Hujwiri sobre os mantos remendados, lido superficialmente, talvez satisfaça a um teólogo devoto. Versando sobre a ligação entre remendos e pobreza, a habilidade necessária para costurar um remendo corretamente, a afirmação exterior de ascetismo que os remendos comunicam, o capítulo daria a impressão de uma coleção piedosa, muito insatisfatória, de idéias e fatos, reunida com finalidades sentimentais. A realidade, porém, é muito diferente.

Ao ler o texto, o estudante precisa saber, antes de tudo, que não lhe basta traduzir a palavra “remendo” e achar que resolveu o assunto. Cumpre-lhe procurar os conceitos contidos na palavra árabe e mantê-los todos em mente, aplicando-os ao texto de certa maneira. Depois verá se o autor quis dizer “remendo”, ou “caminhando”, ou “tolo divino”, etc.

O efeito do livro sobre o sufi é agora muito diferente da interpretação que lhe proporcionaria uma leitura superficial. Aqui está um exemplo de uma tradução semiliteral, tirado da tradução do capítulo, feita pelo professor Nicholson:

“Esmerar-se em coser mantos remendados é considerado permissível pelos sufis porque eles lograram elevada reputação entre o povo; e visto que muitos os imitam e usam mantos remendados, e praticam atos impróprios, e visto que os sufis não gostam da sociedade de pessoas que não sejam eles mesmos — por essa razão inventaram um traje que só eles sabem costurar, e o converteram em sinal de reconhecimento recíproco e distintivo. E tanto isso é assim que, quando

certo dervixe foi visitar um dos xeques envergando um vestuário em que os remendos tinham sido cosidos com pontos largos, o xeque baniu-o da sua presença”.

A raiz árabe da qual deriva a palavra “remendo” abrange também importante grupo de significados. Entre eles anotem-se:

1. Disparatado (*raqa'*). Como a impressão que dá o sufi quando fala ou procede em termos de urna cognição extra, imperceptível ao homem comum. A roupa do palhaço é uma boa tradução dessa qualidade. “Tolo”, no sentido sufista, procede também da mesma raiz e se escreve *arqa'a*.

2. Ser amante do vinho (*raqaa'*). Os sufis empregam a analogia da embriaguez para referir-se a determinada experiência mística.

3. Descuidado (*artaqa'*). O sufi dá a impressão de ser descuidado em relação às coisas que parecem mais importantes ao homem comum, mas que, de um ponto de vista objetivo, podem ter outra significação.

4. Sétimo Céu (*raqa'*). Alusão à qualidade celestial ou divina do sufismo.

5. Tabuleiro de xadrez (*ruqa'at*). Alternância entre o branco e o preto da luz e da treva, parte do desenho axadrezado do chão de certos lugares em que os dervixes se reúnem.

6. Roupas remendadas (*muraqqa'*). A única palavra desse grupo, excetuando-se a anterior, que pode ser usada como símbolo ou instrumento, objeto alegórico que sintetiza a raiz como um todo e a totalidade dos seus significados sufistas.

7. Remendar uma peça de roupa; caminhar rapidamente; fazer epigramas; acertar um alvo com uma seta; todas são derivações da mesma raiz através da palavra “*raqa'a*”.

8. Consertar (um poço). Simbolizar a retificação do “poço” existente do conhecimento humano, na humanidade, por parte dos sufis, partilha da mesma raiz.

Urna das tarefas de Hujwiri consistia em pôr por escrito, ocultos em código

sufista, elementos essenciais que seriam utilizados por escolas de dervixes.

A ida de Hujwiri à Índia foi feita de acordo com a técnica de viagem amplamente praticada nas ordens. Ordenou-lhe o mestre que se fosse e se instalasse em Lahore. Isso era a última coisa que ele desejava fazer, mas como se achava sujeito à rígida disciplina que existe entre aluno e mestre, partiu para a Índia. No momento em que chegou a Lahore, viu o corpo do xeque Hasan Zanjani ser conduzido ao túmulo. Hujwiri era o seu sucessor e compreendeu, então, que fora enviado por esse motivo. Tais exemplos de substituição de mestres sufistas dispostos a morrer por alguém mandado de muito longe não são raros nos anais dos dervixes.

Hujwiri não fundou ordem alguma, mas continua sendo um mestre partilhado por todos. Seu nome figura na lista dos mestres cuja *baraka* se estende a toda a comunidade de dervixes independentemente da época em que viveu. Acredita-se que, mesmo depois de morto, sua autoridade continuou a exercer-se sobre a terra, porque sua perfeição atingira grau tão elevado que a morte comum não conseguiu dissolvê-la.

As ordens sufistas podem ser organizadas de forma monástica. Por outro lado, o mosteiro ou escola sufista consiste, às vezes, num vínculo entre pessoas e atividades espalhadas por uma área imensa, invisíveis aos profanos. Daí a existência de ordens — e sobretudo ramos de ordens — com membros na Índia, na África, na Indonésia. Coletivamente, constituem o organismo da escola. Uma vez que os sufis acreditam na possibilidade de comunicação sem a presença física, o conceito de uma ordem difusa é mais fácil de ser aceita pelo sufi do que por pessoas familiarizadas com idéias mais convencionais sobre a sociedade humana e seus objetivos.

Ramos de ordens existem em grêmios, associações de estudantes, formações militares. Nos tempos mais modernos, o tipo de unidade representado pelo mosteiro convencional tornou-se exceção. O mosteiro sufista, externamente semelhante, em muitos sentidos, aos dos cristãos, hindus ou budistas, é, na

realidade, produto de condições econômicas e políticas e não de alguma necessidade esotérica. De acordo com os sufis, “o mosteiro está no coração dos homens”. Isso também concorda com a idéia dos dervixes de que o sufismo, entidade em desenvolvimento, não pode continuar sendo um sistema de reprodução de formas, por mais atraentes que sejam.

Nos lugares onde ainda persiste um tipo de vida feudal, os mosteiros sufistas, ligados à produção da terra, continuam a florescer. Na vida urbana, os centros sufistas estão mais sujeitos ao ritmo da vida citadina, e seus rendimentos procedem de lojas doadas à comunidade, ou de um tributo cobrado sobre os ganhos dos membros da ordem.

A ordem sufista, portanto, representa o grupo de pessoas especializadas na aceitação, no uso e na transmissão do sufismo. Não possui forma tradicional, e sua aparência exterior dependerá das condições locais e das necessidades do “trabalho”.

Uma companhia editora árabe é uma organização sufista. Em algumas áreas, todos os trabalhadores industriais e agrícolas são sufis. Em certos países, determinadas profissões são dominadas pelos sufis. Esses grupos especializados de sufis podem ser considerados ordens ou mosteiros, empenhados numa tarefa específica de aceitação, preservação e transmissão. O fator central da ordem, naturalmente, é a produção do exemplar humano do ensino, como coisa distinta da propagação da ordem ou de qualquer promoção mecânica em termos de posição identificável. Os sufis não têm bispos.

Isso não quer dizer que a hierarquia dos sufis não seja bem definida. Mas o sufi conhece a posição de outro sufi por métodos que independem da exibição de insígnias. Entendem os sufis que certo grau de desenvolvimento do indivíduo, a despeito da necessidade de sua confirmação por um mestre, é perceptível a outros de desenvolvimento similar.

É dentro da escola da ordem que se verifica a aceitação e o desenvolvimento iniciais do candidato. A diferença de outros sistemas de

instrução, nada tem a natureza do condicionamento. O aspirante precisa aceitar os princípios da ordem e a pessoa do professor mas, antes que isso ocorra, é mister que ele seja posto à prova. Realiza-se a prova com a intenção de eliminar os indivíduos inadequados. Rejeitam-se os que experimentam o desejo de unir-se a uma organização ou a um indivíduo em consequência das próprias fraquezas. Excluem-se as pessoas atraídas pela reputação dos sufis e pelo desejo de alcançar poderes milagrosos. As tarefas iniciais dadas a um membro em período de provas têm duas funções principais — determinar-lhe as aptidões e mostrar-lhe que ele deve desejar o sufismo por amor do próprio sufismo, e mais nada.

Muitas vezes, o mestre a cujo cargo foi entregue o candidato fará quanto estiver ao seu alcance para desanimá-lo — não pela persuasão, mas desempenhando um papel que talvez pareça desacreditá-lo. Crêem os sufis que só mediante esses métodos podem comunicar à essência que espera para ser despertada a convicção de que o impulso sufista está ao seu alcance. A comunicação nominal com a personalidade exterior do candidato é relativamente sem importância. Quando a mente ainda não consegue captar o sufismo com coerência, o sufí não tentará persuadi-la. Ele tem de comunicar-se a uma profundidade maior. As pessoas dessa espécie, que podem ser persuadidas por meios convencionais da importância do sufismo, não seriam convertidos autênticos.

Muitos informes relativos ao procedimento absurdo e inaceitável dos sufis promanam da realização de planos semelhantes.

Muitas das ordens mais importantes receberam apelidos. Os *rifa'i* são chamados dervixes ululantes; os *qalandar* “barbeados”; os *chis(h)ti*, “músicos”; os *mevlevi*, “dançarinos”; os *naqshbandi*, “silenciosos”.

Essas ordens, via de regra, são nomeadas de acordo com o fundador da especialização que representam. Rumi, por exemplo, organizou suas “danças” de acordo com o que considerava a melhor maneira de desenvolver nos discípulos

as experiências sufistas. Isso foi feito, como revelam antigos documentos, em harmonia com a mentalidade e o temperamento da gente de Konia. Imitadores tentaram exportar o sistema para fora dessa área cultural, mas disso resultou que eles só ficaram com o equivalente a uma pantomima, e o efeito original dos movimentos desapareceu.

Os movimentos rítmicos (e arrítmicos) chamados dança são usados em muitas ordens, sempre em resposta às necessidades dos indivíduos e do grupo. Assim, os movimentos sufistas nunca poderão ser estereotipados, e não constituem o que em qualquer outra parte se chama dança, calistenia, etc. O emprego de movimentos obedece a um modelo baseado em descobrimentos e conhecimentos que só podem ser aplicados pelo mestre de uma ordem de dervixes.

Parece provável que as danças religiosas conhecidas no cristianismo, no judaísmo e até nas tribos primitivas sejam uma degeneração desse conhecimento, finalmente destinado a servir de espetáculo, magia ou pantomima superficial.

“Se não se usarem diariamente tesouras na barba”, diz o célebre poeta sufista Jami, “não demorará que a barba, com o seu crescimento exuberante, pretenda ser a cabeça.” (*Baharistan*, Morada da primavera.)

Pode-se considerar a ordem dos dervixes uma organização com a quantidade mínima de regulamentos. Como qualquer outro grupo de pessoas que se associam com um propósito determinado, as regras da ordem deixam de ser operativas quando o propósito é alcançado.

Os diagramas esquemáticos usados pelas ordens ajudam a comunicar essa idéia. O círculo em cadeia das ordens mostra que os agrupamentos dimanam das escolas que cercavam certos mestres clássicos. Tais escolas inspiraram-se nas assembléias privadas de Maomé e seus companheiros íntimos. Por isso, o centro de um desses mapas geométricos mostra os companheiros Abu Bakr, Ali e Abdul-Aziz, de Meca, num círculo, ao redor do qual há sete círculos menores,

cada um dos quais contém o nome de um grande mestre. Os sete principais caminhos do sufismo, as especializações do ensino, emanam desses indivíduos.

Todas as ordens dos dervixes avocam a si a transmissão espiritual (*baraka*) de um ou mais mestres. Convém não esquecer que, não sendo o sufismo estático, considera-se que a *baraka* total dos fundadores das ordens interpenetra todas elas.

O formato circular e a interligação dos círculos indica essa interdependência e esse movimento. Em poesia, autores como Rumi enfatizaram-nos, dizendo: “Quando vês juntos dois sufis, vês os dois e vinte mil”.

O objetivo do organismo temporário denominado ordem, com o qual concordam todos os mestres, consiste em propiciar circunstâncias em que o membro atinge a estabilização do seu ser interior, comparável ou idêntica à dos transmissores originais.

O motivo para criar uma ordem em torno de um grupo de palavras, selecionadas para ilustrar certas atividades ou características da ordem, é óbvio. Sabem todos os membros que o formato não é místico, mas arbitrário. São, por conseguinte, incapazes de ligar o seu lado emocional aos emblemas da ordem. A concentração deposita-se, assim, na cadeia de transmissão (os indivíduos cuja substância está sendo contatada). De mais a mais, como se acredita que o homem completo (*insan-i-Kamil*) é, ao mesmo tempo, uma individualidade real e uma parte total da unidade essencial, o sufi não pode apegar-se a uma personalidade só. Sabe, desde o princípio, que seus poderes internos estão sendo guiados de um objetivo ao seguinte. Nas ordens de dervixes austeramente piedosas há, portanto, uma sucessão fixa de progresso através do indivíduo. O discípulo apegar-se, primeiro, ao mestre. Depois que o discípulo alcançou o máximo desenvolvimento possível, o mestre o transfere para a realidade do fundador da ordem, de onde ele transpassa a consciência para a substância (o “pé”) de Maomé, fonte da doutrina em sua forma contemporânea. Dali é

transferido para a realidade de Deus. Existem outros métodos, cuja aplicação depende do caráter da escola e, principalmente, das qualidades da personalidade em apreço. Em alguns exercícios, o discípulo mergulha na consciência de vários mestres, incluindo Jesus e outros, considerados pelos sufis como pertencentes ao seu número.

Um dos objetivos das peregrinações aos sítios em que se encontram enterrados ou às residências de mestres é estabelecer contato com essa realidade, ou substância. Na fraseologia neutra poder-se-ia dizer que os sufis acreditam que a atividade sufista empregada na produção de um homem completo acumula uma força (substância) que é, ela mesma, capaz de criar pela alquimia um indivíduo menor. Não se deve confundir isso com a idéia de poder mágico, porque o poder exercido sobre o aspirante só operará na medida em que os seus motivos forem puros e ele estiver isento de egoísmo. Além disso, agirá à sua maneira, e não de maneira que possa ser imaginada pelo Aspirante. Somente o professor, que já palmilhou o caminho antes, será capaz de julgar o efeito de uma exposição dessa natureza.

Dentro das ordens, depois que foi aceito para fazer um curso sob a direção de um mestre, o discípulo precisa estar preparado para as experiências que sua mente normal é incapaz de perceber(3). Esse processo, que se segue à dissipação do condicionamento, ou do pensamento automático, denomina-se ativação das sutilezas.”

Não existe palavra em inglês que se possa usar como equivalente verdadeiro do termo técnico “sutileza”. A palavra original é *latifa* (plural *lataif*). Tem sido traduzida por “lugar de pureza”, “local de iluminação”, “centro de realidade”. A fim de ativar esse elemento, destina-se-lhe uma situação física teórica na corporação — geralmente considerada o centro onde sua força ou baraka se evidencia de maneira mais vigorosa. Considera-se *latifa*, teoricamente, “um órgão incipiente da percepção espiritual”.

Em árabe, a raiz provém do grupo trilítero LTF. Desse grupo os termos

usados em árabe incluem os conceitos de sutileza, suavidade, bondade, dádiva ou favor, delicadeza. Assim, na expressão “sexo fraco”, a palavra que se traduz por “fraco” deriva, no idioma árabe, da mesma raiz.

O discípulo precisa despertar cinco *lataif*, receber iluminação através de cinco dos sete centros sutis de comunicação. O método, presidido pelo instrutor (xeque), consiste em concentrar a consciência em certas áreas do corpo e da cabeça, cada uma das quais está ligada às faculdades de *latifa*.

Como cada *latifa* é ativada por exercícios, a consciência do discípulo modifica-se para acomodar as maiores potencialidades da sua mente. Ele está rompendo o véu da cegueira que torna o homem comum cativo da vida e do ser, como costuma parecer.

Em mais de um sentido, portanto, a ativação dos centros produz um homem novo. Para que o leitor não associe inconscientemente esse sistema a outros parecidos, cumpre-nos notar que a ativação das *lataif* é apenas parte de um desenvolvimento muito abrangente, e não pode ser levado a efeito como estudo individual.

Os cinco centros chamam-se coração, espírito, secreto, misterioso e profundamente oculto. Outro que, rigorosamente falando, não é uma *latifa* é o eu, composto de um complexo de “eus”. Essa é a totalidade do que o homem ou a mulher comum (rude) consideram a sua personalidade. Caracteriza-se por uma série variável de estados de espírito e personalidades cuja rapidez de movimento dá ao indivíduo a impressão de que sua consciência é constante ou é uma unidade. Na realidade isso não existe.

A sétima sutileza só é acessível aos que desenvolveram as outras, e pertence ao verdadeiro sábio, repositório e transmissor do ensinamento.

A iluminação ou ativação de um ou mais de um centro podem ocorrer parcial ou acidentalmente. Quando isso acontece, o indivíduo ganha, durante algum tempo, um aprofundamento do conhecimento intuitivo que corresponde à *latifa* envolvida. Mas se isso não for parte do desenvolvimento abrangente, a

mente tentará, em vão, equilibrar-se em torno dessa hipertrofia, tarefa impossível. As conseqüências são, às vezes, muito perigosas, e incluem, como todos os fenômenos mentais unilaterais, idéias exageradas da própria importância, o nivelamento de qualidades indesejáveis, ou uma deterioração da consciência depois de um acesso de capacidade.

O mesmo se pode dizer em relação aos exercícios respiratórios ou movimentos de dança executados fora da ordem correta.

O desenvolvimento não equilibrado produz pessoas que podem ter a ilusão de ser videntes ou sábios. Em virtude do poder inerente à *latifa*, um indivíduo nessas condições talvez pareça, aos olhos do mundo em geral, digno de ser seguido. No diagnóstico sufista, esse tipo de personalidade é o de grande número de falsos professores metafísicos. É claro que eles podem estar convencidos de que são genuínos, porque não se lhes modificou o hábito de se iludirem a si mesmos ou de enganarem os outros. Ao contrário, esse hábito foi sustentado e ampliado por um novo órgão que está despertando mas ainda não tem direção, a *latifa*.

As áreas envolvidas na ativação das *lataif* são: o eu, abaixo do umbigo; o coração, no lugar do coração físico; o espírito, do lado do corpo oposto ao lado do coração. A *latifa* secreta situa-se exatamente entre as posições do coração e do espírito. O misterioso está na testa; o profundamente oculto, no cérebro.

As significações reais dessas localizações são algo que se apresenta ao sufi como uma compreensão especial quando a *latifa* em questão está sendo ativada. Só recebem tais localizações no princípio do estudo.

Nas escolas dos dervixes registra-se um intercâmbio especial entre o professor e o aluno —algo que só pode acontecer se houver um verdadeiro professor presente na comunidade e se outras condições estiverem prontas para o intercâmbio. Está visto que, nisso, o sufismo difere de uma filosofia ou de uma prática que podem ser aprendidas em segunda mão.

O intercâmbio especial inclui a técnica cognominada *tajalli* — irradiação.

O *tajalli* influencia e afeta todo mundo, conquanto só seja perceptível a uns poucos. Uma pessoa, por exemplo, pode achar que está “com sorte” ou que “faz justamente a coisa certa”, ou ainda que “não pode equivocar-se”. Isso, às vezes, é consequência de um *tajalli* accidental. Não compreendendo a fonte do fenômeno, o indivíduo lhe atribui a causa a outra coisa, digamos, à sorte. Sente-se bem porque alguém lhe fez um elogio ou porque recebeu um aumento de salário. Estas são as razões, as racionalizações. Essa também é a forma perdulária do *tajalli*; porque sua operação tem um conteúdo que excede em importância e até em utilidade as vantagens secundárias que aquecem o coração do receptor inadvertido. Mas como ele não tem consciência do mecanismo, não pode continuar adquirindo as vantagens do *tajalli*.

A condição extática, quando o ser humano se sente unido à criação, ou a um criador, e experimenta alguma coisa parecida com a embriaguez; quando sente que entrou no paraíso; quando todos os sentidos se revezam ou se transformam num só — tudo isso pode significar a incapacidade de aceitar o *tajalli* e dele participar. O que o indivíduo considera uma bênção é, na verdade, um transbordamento de potencialidade, como se uma torrente de luz brilhasse diante dos olhos de alguém que, até recentemente, não pudesse enxergar. Possui glória e fascínio. Mas não tem utilidade alguma, porque deslumbra.

Existe uma fase ulterior, em que a cegueira é removida e a personalidade, desperta e vigilante, é suficientemente versátil para aceitar o *tajalli*. Ocorre então a ilusão do *tajalli*, às vezes uma prelibação, outras um reflexo, úteis talvez à criatividade artística ou à auto-satisfação mas — para o sufi — um estado fictício. O que se pode discernir com facilidade porque não é acompanhado de um acesso de conhecimento. Imita o estado verdadeiro dando apenas uma sensação de conhecimento ou de realização. Nesse sentido, assemelha-se a um sonho em que um desejo é satisfeito, permitindo assim ao sonhador conturbado continuar o sono. Se a própria mente não lhe tivesse ministrado um desfecho feliz para o problema, teria despertado e adiado o repouso.

O falso *tajalli* experimentado pelos que não têm um desenvolvimento equilibrado pode dar origem à convicção de que se trata de um verdadeiro estado místico, sobretudo quando se verifica que faculdades supranormais parecem ter sido ativadas nessa condição. Os sufis distinguem essa experiência da verdadeira de duas maneiras. Na primeira, o professor identificará imediatamente o estado falso. Na segunda, como matéria de auto-investigação, é sempre possível verificar que os aumentos de percepção não têm um valor exato. Pode registrar-se, por exemplo, um acesso de intuição. Pode-se saber alguma coisa a respeito de alguém — a leitura do pensamento é um exemplo. Mas a verdadeira função, a capacidade de ler o pensamento, não tem valor algum. A pessoa que sofre do falso *tajalli* será capaz de relatar algum fato ou alguma série de fatos a respeito de outra pessoa, indicando uma transcendência dos limites do tempo e do espaço. A prova do *tajalli*, que se recomenda a quem não pode reconhecer instantaneamente a sua autenticidade, consiste em verificar se a percepção “sobrenatural” é acompanhada de um aumento permanente do conhecimento intuitivo — o ver as coisas como um todo, por exemplo; ou o saber o curso que tomará o próprio desenvolvimento; ou o curso do desenvolvimento alheio; ou a realização de “prodígios”. Abdul-Qadir Jilani explica que os milagres, tão freqüentemente imputados a sufis, não se devem a nenhuma espécie de poder, tal como geralmente se compreende: “Quando você adquire o conhecimento divino, está imerso na intenção de Deus. . . Sua essência interna não admite outra coisa. . . As pessoas lhe atribuem milagres, que parecem originar-se de você, mas cuja origem e intenção são de Deus”. (Muqala VI do *Futuh el Ghayb*.)

Como acontece com outros ramos da ação sufista, muitas coisas diferentes foram ditas e escritas acerca do *tajalli* das sutilezas. Estas só servem como guias, e podem ser totalmente erradas quando aplicadas sem que se levem em consideração as condições prevalecentes. Para o sufi, cada situação é única, e não existem manuais tais como geralmente se compreendem.

Em que pese essa deficiência, que dissuadiria muita gente de empreender o que se considera uma investigação da iluminação sufista, a prática de ativar as *lataif* será essencial se se quiser progredir efetivamente. O verdadeiro professor é aquele que sabe cuidar dos alunos de tal maneira que o despertar das sutilezas se verifica concorrentemente e de acordo com o que o indivíduo pode suportar. Dê um doce ao menino, diz o provérbio, e ele ficará feliz. Dê-lhe uma grande caixa de doces e ele ficará doente.

Na fase de ativação das *lataif* o aluno precisa, primeiro, reconhecer os efeitos do eu, em sua miríade de facetas, sobre a sua personalidade. Isso lhe será sugerido pelo mestre. A seguir, quase de forma paralela, mas um pouco atrás desse desenvolvimento, encontrará a ativação das *lataif* estimuladas pelos esforços do mestre, o que não pode encetar por si mesmo se quiser ser bem-sucedido.

Sua primeira experiência sufista estará associada à iluminação de uma *latifa*. Antes de alcançar essa etapa, ele descobrirá que precisa trabalhar consigo mesmo na área da sua consciência. Se se concentrar demasiado e por tempo excessivo no problema da consciência, o mestre encontrará maior dificuldade para estimular a iluminação da *latifa*. Nas comunidades em que não se compreende esse fator de maneira apropriada, a luta com o eu passa a ser quase o fim e a meta do esforço. Persiste o apego ao mestre, e a liberação da personalidade não pode ser levada a cabo.

É nesse campo, mais do que em qualquer outro, que se perdem os ocultistas e as escolas fragmentadas, tanto quanto os experimentadores solitários, e no fim vão desaparecendo aos poucos ou se convertem simplesmente em sistemas de autopropagação da luta consigo mesmos sem o benefício da experiência, o *tajalli*, que lhes diz que são capazes do desenvolvimento que procuram. Ao aceitar o discípulo, o mestre tem sempre o cuidado de certificar-se de que o primeiro possui a capacidade de passar da autoconcentração à liberação da *latifa*.

Falando de um modo geral, as doutrinas sufistas são estudadas e praticadas concorrentemente nas escolas das ordens dos dervixes. Isso significa que deve haver equilíbrio entre a apresentação intelectual e a compreensão de uma doutrina, e sua aplicação. Além disso, deve haver equilíbrio entre um grupo de idéias e outro. A concentração como método de fazer um exercício é uma coisa; mas precisa ser equilibrada com o uso da assimilação passiva de impactos. O modo de fazê-lo faz parte da metodologia íntima e muito efetiva das ordens dos dervixes.

Algumas ordens especializam-se em certas variedades de técnicas. Depois que o discípulo é levado o mais longe possível na escola de uma ordem, pode ser enviado a outra a fim de receber os elementos que constituem a especialização dessa última. Isso também deve fazer-se com extremo cuidado, porque é inadmissível a hipótese de um desenvolvimento unilateral. Se certas faculdades tiverem de ser desenvolvidas, isso deve ser feito de tal maneira que dê margem a um desenvolvimento correto e paralelo numa data ulterior em outra escola.

Entre as especializações das escolas figura o exercício *qiff* ou *ist*, em que o professor grita “Alto!” e todo movimento físico pára enquanto ele não permite aos estudantes que descansem. O exercício é levado a cabo por professores da ordem Naqshbandi, e constitui a nona regra secreta da ordem, pois se verificou ser o método eficaz na luta contra o pensamento associativo e capaz de possibilitar a transmissão da *baraka*.

Pode sentir-se algo da atmosfera reinante na escola de uma ordem dos dervixes na seguinte declaração, cópia literal de um discurso preliminar do xeque el-Mushaikh (o xeque dos xeques), dirigido a certo número de candidatos à admissão à ordem (maior) Azamia, pronunciado recentemente:

“Os sufis têm por objetivo o auto-aprimoramento até atingirem a irradiação [*anwar*] do que denominamos os diversos atributos de Deus, ou nomes formosos. Nenhum sufi pode tornar-se parte da ‘contextura de Deus’ mediante

tão definitivo refinamento. Somente eliminando a própria impureza material lhe é dado avivar sua essência verdadeira, que pode ser chamada de alma [*ruh*].

Reclamo a atenção de vocês para a anedota contada pelo sábio Sanai, em seu *Jardim murado da verdade*, em que ele mostra que a percepção superficial da religião é inexata, de modo que, quando falo de Deus, da alma, etc., vocês terão de lembrar-se de que essas são coisas, como acentua Ibn El-Arabi, sem paralelo correto para vocês, que têm de ser percebidas e não apenas nomeadas e associadas com o emocionalismo.

Diz o sábio Sanai: -

‘Um homem de discernimento perguntou a um homem irreflexivo, ao dar-se conta de que ele manifestava a tendência de aceitar suposições fáceis:

— Você já viu o açafrão ou, pelo menos, já ouviu falar nele?

Respondeu o homem: — Já o vi e já o comi mais de cem vezes (em arroz corado).

Disse o sábio: — Bravo, desgraçado! Sabe que ele se desenvolve num bulbo? Pode continuar a falar desse jeito? O ignorante de si mesmo conhece a alma de outrem? Como há de conhecer a divindade quem não conhece a mão e o pé?. . . Quando a experimentar, você conhecerá o significado da crença. . . Os eruditos estão inteiramente desinformados.’

Continuemos. Visto que as excrescências oprimem a centelha [*ruh*] interior do Aspirante, obstando-lhe assim o progresso no rumo da perfeição, faz-se mister praticar alguns exercícios para eliminar as ditas excrescências, que devem estar de acordo com as necessidades do Aspirante. O modo como isso se faz depende da ação e do conhecimento de um guia especial [*murshid* ou *pir*, guiado ou ancião, sábio]. Alguns têm a impressão de que a iluminação pode ser atingida pelo Aspirante (*salik*) mediante a leitura de livros sobre o sufismo ou por meio de práticas pessoais. Isso não é teoricamente correto nem tem a confirmação da experiência, sem falar em nossa cognição interna da sua inautenticidade. O guia é absolutamente essencial.

Certos termos precisam ser notados. *Nafs*, na terminologia sufista, quer dizer, ao mesmo tempo, ‘ego’ e ‘alento’. A maneira de usar a palavra é importante, e aprende-se prestando atenção ao seu uso na realidade de todos os dias e não estudando os dicionários. Diz-se com frequência que o *nafs-i-ammara* (Eu Dominante) deve ser sujeitado. Isso pode significar que certos anseios e atitudes físicas e mentais têm de ser vistas como são e tratadas de acordo. Nesse emprego, a palavra significa eu ou ego. Em outro emprego, significa simplesmente alento, como, por exemplo, no exercício denominado *habs-i-dam*, que quer dizer ‘aprisionar o alento’; é feito sob a estrita supervisão de um guia, que dele se utiliza com um propósito específico e limitado.

A palavra *bayat* significa prestar juramento, fazer um pacto ou iniciar um empreendimento, e se refere à ocasião em que o Aspirante coloca as mãos entre as do guia espiritual para a promessa dupla. O primeiro, de sua parte, compromete-se a buscar o Caminho indicado pelo guia, ao passo que o segundo, da sua, se compromete a guiar o Aspirante pelo Caminho. Este é um momento especial, solene, significativo. Há uma interação dupla, mútua no compromisso, que formaliza uma relação contratual. Nesse momento, pode-se permitir ao Aspirante que se denomine murid (discípulo), o dirigido.

O termo *muraqiba* abrange formas de concentração em que o discípulo forceja por remover da mente certos pensamentos e por concentrar-se em coisas que lhe tornarão possível a iluminação e constituirão uma base para a sua permanência. O termo também corresponde a estar sentado com a cabeça baixa e o queixo apoiado nos joelhos, que é a postura sufista correta.

A palavra *zikr* (*dhikr*, em árabe) significa, literalmente, repetição ou recitativo. Comunica a ação do discípulo quando este repete tantas vezes quantas tenham sido estipuladas o que lhe foi ordenado que repetisse. Chama-se também, em outro sentido, *wird*.

O termo técnico *tajalli*, iluminador, e a palavra *nur* (luz; plural, *anwar*) estão ambos associados ao processo de ativação levado a cabo no caminho que

se dirige para a realidade independente através da força contida no poder do amor. Nisto trabalhamos com os nomes formosos. Considera-se geralmente que eles são em número de noventa e nove, o que corresponde ao número de contas do rosário sufista; em outro sentido, porém, são ilimitados. No ‘trabalho’ ativo eles se limitam, a princípio, aos nomes ou conceitos necessários para ajudar a ativar os órgãos especiais de percepção e comunicação.

Não há sentido algum em ativar novos órgãos especiais de percepção e comunicação, a menos que o indivíduo esteja, ao mesmo tempo, em condições de compreender o que está sendo comunicado, a quem e por quê. O aprimoramento da comunicação por si mesma há de limitar-se às esferas a que pertence — entre intelectuais que presumem ter qualquer coisa para comunicar. Quanto ao resto de nós outros, os métodos atuais são adequados aos propósitos comuns.

A palavra *qalb* (coração) pode ser considerada uma localização anatômica do órgão que deve ser despertado. Sua posição encontra-se onde normalmente se determina a pulsação do coração físico, no lado esquerdo do peito. A crença e a ação sufistas consideram esse órgão a sede da principal perceptividade inicial interior envolvida na ‘busca’ ou ‘trabalho’.

A iluminação total deste e de outros órgãos precede o *walayat-i-Kubra* (santidade maior), que constitui a meta do sufi e corresponde, em outros sistemas, à iluminação. Nessa fase, existem poderes disponíveis, que, aparentemente, controlam os fenômenos naturais. Cumpre não esquecer que os poderes milagrosos estão relacionados a uma esfera em que eles, coerentes e significativos, não podem ser examinados do ponto de vista do sensacionalista.

A unificação que o sufi atinge recebeu o nome de *fana* (aniquilação). Não se permite a automortificação, e o cuidado físico apropriado do corpo é essencial.

Antes de poder executar os exercícios, o candidato há de ter logrado o equilíbrio maior ou o equilíbrio menor. Esse equilíbrio está ligado ao fato de que

a humanidade comum é incapaz, a não ser por períodos muito curtos, de qualquer espécie de concentração. Em *Fibi Ma Fibi*, Rumi põe em destaque o fato, assunto de primeira importância em qualquer situação de ensino:

‘Tuas mudanças de humor são inumeráveis, e não são controladas por ti. Se conhecesses sua origem, serias capaz de dominá-las. Se não podes localizar tuas próprias mudanças, como localizarás o que te formou?’

Grande parte da poesia sufista refere-se, pondo de lado o seu conteúdo formal, a graus de integridade ou à capacidade de concentrar a mente e, afinal, encontrar o caminho para o lugar onde a verdade não está fragmentada. Quando Shabistari, no *Jardim secreto*, fala no revolteio de uma centelha, que dá a mera ilusão de estar formando um círculo de luz, refere-se a uma experiência sufista, conhecida de todos os dervixes, de certa fase da ‘coleção’.

A crença dos dervixes, tal como se afirma nas práticas das ordens trabalhadoras (à diferença das ordens devocionais, especializadas na adoração dos santos), é de que existe um estado especial que precisa ser ativado, um estado não-emocional e tampouco intelectual, tal como se experimenta normalmente. As reiteradas referências ao refinamento, à purificação e à discriminação relacionam-se a esse estado. O dervixe apura a consciência de modo que ela lhe permita perceber estados de espírito e condições de realidade apenas grosseiramente intuídas pela mente comum. Pode-se dizer que as pessoas só estão normalmente cônscias do intelecto em termos de quantidade; de emoção como quantidade. A qualidade, um aspecto mais sutil, conquanto essencial à perfeição, é difícil de exercitar ou elidir e, portanto, abandonada pela maioria das pessoas, que se contenta com aproximações muito rudes de suas capacidades totais.

E, naturalmente, a percepção dessas infinitas sutilezas não é dada ao

indivíduo comum. Assim como a criança tem de aprender a distinguir entre objetos grosseiros e finos, assim a percepção humana não regenerada tem de ser adestrada nesse sentido.

O pleno dinamismo do órgão da evolução só se tornará operativo quando for atingido algo semelhante ao alheamento. Isso só acontecerá quando tiverem sido feitos alguns preparativos educacionais. Antes da fase do desenvolvimento consciente, diversas experiências indiscutíveis assinalam etapas de progresso, que dão ao indivíduo provas do seu adiantamento e forças para continuar caminhando para a fase seguinte. E se ele não receber tais iluminações na seqüência correta, permanecerá numa fase de consciência parcial ou de poder de concentração ocasional. Um dos resultados menos desejáveis de um desenvolvimento fora de seqüência dessa natureza é o candidato persistir na dependência do instrutor.

Quando o que denominamos órgão de evolução está desenvolvido e trabalha, as funções do instinto, da emoção e do intelecto se transmudam e passam a trabalhar num novo plano. Abre-se para o dervixe uma série de experiências novas e cada vez mais amplas.

Vêm-se agora possibilidades infinitas e mecanismos intrincados em coisas que antes se diriam inertes ou de emprego limitado. Os dervixes dão por exemplo a referência à permissão para ouvir música. Diz o grande Shibli: “Ouvir música deliberadamente parece, visto de fora, uma coisa destrutiva; interiormente é um aviso. Quando a pessoa conhece o sinal, pode ouvir porque, nesse caso, ouvirá o aviso. A não ser que tenha o sinal (o despertar do órgão da evolução), ela está se arriscando a uma possibilidade de perigo”. Aqui se faz referência à natureza sensual da música, bem como ao seu mero valor emocional e ao seu limitado valor intelectual. Esses são perigos, não só porque podem conduzir à sensualidade, mas também porque, ao desenvolver o gosto pelo prazer secundário (a música pelo prazer que proporciona), esconde a verdadeira utilidade da música, que é desenvolver a consciência.

Eis aí um sentido da música não somente desconhecido no Ocidente, mas também energicamente negado por muita gente no Oriente. Por causa das peculiaridades da música, algumas ordens de dervixes, em especial a poderosa e altamente adaptável ordem Naqshbandi, se recusam a empregá-la.

Outra especialização das escolas de dervixes é o verdadeiro valor da poesia empregada como exercício místico. Toda poesia tem diversas funções. De acordo com a sua “realidade”, assim será ela significativa para o sufi. Todas as ordens consentem, por motivos teológicos, na audição de poesia, porque Maomé, o Profeta, a aprovava. Disse ele: “Algumas poesias são a sabedoria”; e “A sabedoria é como a camela perdida do devoto. Onde quer que a encontre, ele ainda detém o maior direito sobre ela”. E chegou até a fazer uso de uns versos árabes para afirmar o tema sufista da realidade completa, que é Deus: “A afirmação árabe mais certa está nos versos de Labid, segundo os quais ‘Tudo é desnecessário, exceto Deus, porque os acontecimentos mudam’”.

Quando lhe pediram que fizesse um comentário sobre a poesia, o Profeta replicou: “O que nela é bom é bom, e o que nela é mau é mau”. Esse é o ditado seguido pelos mestres sufistas em relação à permissibilidade de escutar, ler ou escrever poesia.

De acordo, porém, com o grande mestre Hujwiri, a poesia precisa, em sua essência, ser real e veraz. Se houver nela irrealidade ou inverdade, contaminará com seus defeitos tanto o ouvinte como o leitor e o autor.

A maneira como se ouve a poesia e a capacidade do ouvinte de beneficiar-se dela são importantes para o sufismo. Os professores dervixes não consentirão em que a verdadeira essência da poesia seja apreciada pelos que não estão corretamente preparados para a sua plena compreensão, por mais que o indivíduo acredite estar extraindo toda a essência de um poema pelo simples fato de ouvi-lo.

Hujwiri transmite o ditado das escolas de dervixes segundo o qual os que se comovem com a audição de música sensual são os que a ouvem num sentido que

não é real. A verdadeira audição, tanto da poesia quanto da música, concorre para o desenvolvimento, e proporciona uma série de experiências mais variadas e valiosas do que as experiências sensuais ou extáticas. Isso, todavia, só pode ser enunciado no presente contexto como asserção não suscetível de verificação fora de um círculo sufista.

Para o sufi há quatro viagens. A primeira é o alcançamento da condição conhecida como *fana*, que, às vezes, se traduz por “aniquilação”. E a fase da unificação da consciência, em que o sufi se harmoniza com a realidade objetiva. O propósito das ordens dos dervixes é justamente produzir essa condição. Há três fases depois desta. Niffari, grande mestre do século X, descreve as quatro viagens no seu *Muwaqif*, escrito no Egito há quase mil anos.

Depois de haver alcançado a fase de *fana*, o sufi enceta a segunda viagem, em que se torna realmente o homem perfeito pela estabilização do seu conhecimento objetivo. Essa é a fase de *baka*, permanência. Ele não é agora um “homem ébrio de Deus”, mas um professor com pleno direito. Confere-se-lhe o título de *qutub*, centro magnético, “ponto para o qual todos se voltam”.

Na terceira viagem, o mestre passa a ser um diretor espiritual para cada tipo de pessoa, de acordo com a individualidade dessa pessoa. A classe anterior de mestre (da segunda viagem) só é capaz de ensinar dentro de sua própria cultura imediata ou religião local. A terceira espécie de professor pode parecer muitas coisas diferentes a homens diferentes. Opera em muitos níveis. Não é “todas as coisas para todos os homens” como parte de uma política deliberada. Pode, por outro lado, beneficiar todo mundo de acordo com a potencialidade de cada pessoa. O mestre da segunda viagem, ao contrário, só é capaz de trabalhar com indivíduos selecionados.

Na quarta e última viagem, o homem perfeito guia os outros na transição do que geralmente se considera a morte física para uma etapa subsequente de desenvolvimento, invisível à pessoa comum. Para o dervixe, por conseguinte, a aparente interrupção que se verifica na morte física convencional não existe. O

que existe é uma comunicação e um intercâmbio contínuos entre ele e a forma de vida seguinte.

Numa comunidade de dervixes, como na vida comum, as consecuições espirituais de um sufi individual podem não ser evidentes senão aos que estão em condições de perceber as emanções de uma ordem mais alta, que caracterizam realmente o dervixe.

É a essas fases que Ghazali alude em sua obra clássica, o *Ihya*. Ele aborda a descrição delas do ponto de vista de sua importância recíproca e de sua função para o mundo exterior. Existem, diz ele, quatro fases, que se podem comparar a uma noz. Escolheu-se a noz, a propósito, porque ela, na Pérsia, é chamada de “quatro sementes”, expressão que também se traduz por “quatro essências” ou “quatro cérebros”.

A noz tem uma casca dura, uma pele interna, um caroço e óleo. A casca, de sabor amargo, serve de cobertura durante um período de tempo. É jogada fora quando do seu interior se retira a semente. A pele vale mais do que a casca, mas, mesmo assim, não pode se comparar à semente propriamente dita. A semente é o importante para quem está tentando extrair o óleo. Entretanto, até essa polpa interior contém matéria que se rejeita ao esmagar a semente na extração do óleo.

Posto que o livro de Niffari seja muito conhecido e estudado pelos eruditos, a aplicação prática do seu método e o verdadeiro emprego do termo técnico *waqfat*, que ele usa, não se podem captar com a simples leitura. Conquanto *waqfat* esteja associado à pausa divina e ao exercício do “Alto!”, que permitem ao homem traspassar o tempo e o espaço, é um fator altamente complexo, indicado apenas aproximadamente pela palavra usada. Tem também, por exemplo, a qualidade da luminosidade que elimina a escuridão causada pela multiplicidade. A multiplicidade é produto da aceitação de fenômenos secundários por fenômenos primários, ou da diferenciação por diferença. Nas primeiras fases do adestramento do dervixe, o professor deixa claro, por meio de exemplos e exercícios, que, quando alguém, por exemplo, trabalha com o

conceito de “fruta”, não deve se preocupar com a imensa variedade de frutas, mas sim com o conceito essencial.

As escolas de dervixes, quer se situem em um mosteiro, quer se localizem num café da Europa Ocidental, são essenciais ao sufismo porque é na situação da escola que materiais como os de Niffari se estudam e experimentam, de acordo com as peculiaridades do estudante e com as necessidades do clima social em que ele opera.

É por isso que o desenvolvimento sufista precisa deitar raízes de certo modo em várias sociedades. Não pode ser importado. Tampouco os métodos de trabalho apropriados ao Egito do século X ou da Índia iogue operam eficazmente no Ocidente. Podem naturalizar-se, porém à sua maneira. A atração pelo mistério e pelo colorido do Oriente obscureceu, durante séculos, para o espírito ocidental, o fato de que se visa ao desenvolvimento humano, e não aos acessórios.

Notas:

(1) Kashf el-Mahjub (*A revelação do oculto*).

(2) John A. Subhan, *Sufism, its saints and shrines*, Lucknow, 1938, pág. 130.

(3) Há mais de um século, John P. Brown publicou *The dervishes or Oriental spiritualism* (1867), que tem sido, desde então, uma das pouquíssimas fontes de elementos da atividade dos dervixes que se podem encontrar no Ocidente.

25 - Aspirante ao saber

*“Receio que não alcances Meca,
Ó Nômade! — Pois a estrada que estás
seguindo conduz ao Turquestão.”*

*Xeque Saadi, Jardim das rosas,
“Sobre as maneiras dos dervixes”*

Eu estava sentado, um dia, no círculo de um mestre sufista no norte da Índia, quando se apresentou um jovem estrangeiro. Beijou a mão do xeque e começou a falar. Durante três anos e meio, disse ele, estudara religiões, misticismo e ocultismo em livros, na Alemanha, na França e na Grã-Bretanha. Mudara-se de uma sociedade para outra, à procura de alguma coisa que o conduzisse ao Caminho verdadeiro. A religião formal não o atraía. Reunindo todo o dinheiro em que lhe fora possível pôr as mãos, viajara para o Oriente e vagueara de Alexandria para o Cairo, de Damasco para Teerã, através do Afeganistão, da Índia e do Paquistão. Estivera na Birmânia e no Ceilão, assim como na Malaia. Em todos esses sítios conversara com mestres espirituais e religiosos, e fizera muitas anotações.

Não havia dúvida de que cobrira imensa área de terreno, tanto físico como espiritual. Queria juntar-se àquele xeque porque desejava fazer algo prático, concentrar-se em idéias, aprimorar-se. E exibia todos os sinais de estar mais do que preparado para submeter-se à disciplina de uma ordem de dervixes.

Perguntou-lhe o xeque porque rejeitara todos os outros ensinamentos. As razões eram várias, respondeu; diferentes em quase cada caso. — Diga-me algumas — pediu o professor.

As grandes religiões, disse ele, não pareciam aprofundar-se o bastante. Concentravam-se em dogmas, que tinham de ser aceitos antes de qualquer outra coisa. O zen, tal e qual o conhecera no Ocidente, estava fora do contato com a

realidade. A ioga exigia uma disciplina férrea se se quisesse que fosse “algo mais do que uma moda”. Os cultos centralizados na personalidade de um homem estribavam-se na concentração sobre esse homem. Não conseguia aceitar o princípio de que a cerimônia, o simbolismo e o que chamava de simulacro das verdades espirituais tivesse alguma realidade verdadeira.

Entre os sufis com os quais entrara em contato, tivera a impressão de que prevalecia um modelo semelhante. Alguns tinham um discipulado entusiasta, alguns utilizavam movimentos rítmicos, que mais pareciam a caricatura de alguma coisa. Outros ensinavam por meio de recitativos indistinguíveis de sermões. Outros ainda se concentravam em temas teológicos.

Estaria o xeque disposto a ajudá-lo?

— Mais do que imagina — respondeu o xeque. — O homem está em desenvolvimento, quer o saiba, quer não. A vida é uma, una, se bem que em algumas formas pareça inerte. Enquanto você viver, estará aprendendo. Os que aprendem através de um esforço deliberado para aprender estão diminuindo o saber projetado sobre eles no estado normal. Homens incultos têm amiúde certo grau de sabedoria porque permitem o acesso dos impactos da própria vida. Quando você anda pela rua e olha para as coisas ou para as pessoas, as impressões que recebe o estão ensinando. Se *tentar* ativamente aprender com elas, aprenderá certas coisas, mas coisas predeterminadas. Você olha para o rosto de um homem. No momento em que põe os olhos nele, acodem-lhe perguntas, que são respondidas por sua própria mente. É moreno, é louro? Que espécie de homem será? Verifica-se também um intercâmbio constante entre a outra pessoa e você.

“Esse intercâmbio é dominado pela sua subjetividade. Com isso quero dizer que você vê o que deseja ver, numa ação que se tornou automática; você é como uma máquina, mas também é um homem, embora superficialmente treinado. Olha para uma casa. As características gerais da casa estão divididas em elementos menores e avaliadas em seu cérebro. Mas não objetivamente —

apenas de acordo com suas experiências anteriores. Essas experiências no homem moderno incluem o que lhe disseram. Destarte, a casa será grande ou pequena, mais bonita ou menos bonita; parecida com a sua ou diferente dela. Mais circunstanciadamente, terá um teto como qualquer outra, ou terá janelas inusitadas. A máquina gira em círculos, porque está simplesmente acrescentando coisas ao seu conhecimento formal.”

O recém-chegado parecia perplexo.

— O que estou tentando transmitir — prosseguiu o xeque, inexorável —, é que você avalia as coisas de acordo com idéias preconcebidas, o que é quase inevitável para o homem intelectual. Chegou à conclusão de que não lhe agradam símbolos em religião. Muito bem, você procurará uma religião sem simbolismo. — Fez uma pausa. — Não é isso o que quer dizer?

— Quero dizer que o emprego do simbolismo por diversas corporações não me parece genuíno nem necessário — retrucou o jovem.

— Isso significa que você reconheceria, se a encontrasse, uma forma correta de empregar os símbolos? — indagou o mestre.

— O simbolismo e o ritual, para mim, não são fundamentais — voltou o aspirante a discípulo —, e são as coisas fundamentais que estou procurando.

— E reconheceria uma coisa fundamental se chegasse a vê-la?

— Creio que sim.

— Então as coisas que dizemos e fazemos lhe pareceriam meras questões de opinião, ou tradição, ou superficialidade; porque nós usamos símbolos. Outros usam cânticos, movimentos, reflexão, e silêncio, concentração e contemplação; uma dúzia de outras coisas.

O xeque fez uma pausa.

O visitante disse:

— Acredita que a exclusividade do judaísmo, os rituais do cristianismo, o jejum do islamismo, a cabeça raspada do budismo, são fundamentais?

O nosso hóspede estava abordando agora um tema intelectual

característico.

— Consoante a máxima sufista, “o aparente é a ponte para o Real” — redargüiu o xeque. — O que significa, no caso que estamos considerando, que todas essas coisas têm um significado. O significado pode ter-se perdido, a execução talvez não passe de simples arremedo, a representação sentimental ou incompreendida de um papel. Entretanto, corretamente usadas, elas estão relacionadas, num sentido de continuidade, com a verdadeira realidade.

— Com que, então, originalmente, todo ritual é significativo e tem um efeito necessário?

— Essencialmente, todo ritual, simbolismo, etc., é o reflexo de uma verdade. Pode ter sido engenhado, adaptado, desviado para outros fins; mas representa uma verdade, a verdade interior do que nós denominamos o Caminho do sufi.

— Mas os praticantes não sabem o que significa?

— Eles podem saber num sentido, num só nível; um nível suficientemente profundo para propagar o sistema, Mas quanto a alcançar a realidade e o autodesenvolvimento, o uso dessas técnicas não vale nada.

— Nesse caso — voltou o estudante —, como saberemos quem está usando os sinais exteriores da maneira correta, da maneira do desenvolvimento, e quem não está? Posso admitir que as indicações superficiais têm um valor potencial, visto que podem *conduzir* a alguma coisa diferente, e temos de principiar por algum lugar. Mas, quanto a mim, eu não saberia lhe dizer que sistema eu gostaria de seguir.

— Há poucos instantes, você solicitava admissão ao nosso círculo — tornou o xeque —, e agora consegui deixá-lo tão confuso que se reconhece incapaz de julgar. Pois bem, essa é a essência do problema. Você *não pode* julgar. Não pode usar os instrumentos de um carpinteiro para fazer um relógio. Impôs-se uma tarefa: encontrar a verdade espiritual. Procurou-a nas direções erradas e interpretou-lhe as manifestações da maneira errada. Será de se admirar

que esteja nesse estado? Mas tal como é agora, há outra alternativa para você. A concentração excessiva sobre o tema, a ansiedade e a emoção que o dominam, acabar-se-ão amontoando de tal maneira que o obrigarão a procurar um alívio. Então, que acontecerá? A emoção inundará o intelecto; e você odiará a religião ou, o que é mais provável, converter-se-á a algum culto que assuma a responsabilidade. Você se tranquilizará com a noção de haver encontrado o que procurava.

— Não há outra alternativa, mesmo presumindo que eu aceite a sua crença de que minha emoção poderá inundar meu intelecto? O adestramento intelectual desaprova qualquer insinuação de que ele não é abrangente; nem de que pode ser inundado pela emoção. — A leve aspereza do tom indicava que o pensador estava se afirmando.

O xeque deu-se conta disso.

— A alternativa, que você não aceitará, é alhear-se. Veja bem, quando nos alheamos, não o fazemos da maneira como você o faz. O intelecto o ensina a alhear a mente de alguma coisa e considerá-la intelectualmente. O que temos de fazer é alhear-nos não só do intelecto, mas também da emoção. Como você pode ser acessível a alguma coisa se está usando o intelecto para julgá-la? O seu problema é que você chama intelecto, na verdade, a uma série de idéias que alternadamente tomam posse da sua consciência. Não consideramos o intelecto suficiente. Para nós, o intelecto é um complexo de atitudes mais ou menos compatíveis que você decidiu considerar como coisa simples. De acordo com o pensamento sufista, existe um nível abaixo desse, que é um nível único, pequeno, porém vital. E o verdadeiro intelecto, o órgão da compreensão, que existe em todo ser humano. De tempos a tempos, na vida humana comum, ele irrompe e produz fenômenos estranhos, que não podem ser explicados pelos métodos usuais, às vezes chamados fenômenos ocultos, às vezes havidos por uma transcendência da relação do tempo ou do espaço. Esse é o elemento do ser humano responsável por sua evolução para uma forma mais elevada.

— E devo aceitá-lo em confiança?

— Não, não pode aceitá-lo em confiança, ainda que o queira. Se o aceitasse em confiança, logo o abandonaria. Ainda que estivesse intelectualmente convencido de que ele é necessário como hipótese, poderia perdê-lo. Não, você precisa experimentá-lo. O que quer dizer, naturalmente, que terá de senti-lo de um modo como não sente nada mais. Penetra em sua consciência como uma verdade, diferente, em qualidade, das coisas que está acostumado a considerar verdades. Por sua própria diferença você conhece que ele pertence à área que nós denominamos “a outra”.

Para o nosso visitante isso foi difícil de engolir, de modo que ele voltou à sua maneira estabelecida de pensar.

— Está tentando produzir em mim a convicção de que existe alguma coisa mais profunda, e que eu a sinto? Porque, se não estiver, não vejo por que gastar tanto tempo numa discussão como esta.

— Estou certo de que me achará muito rude — volveu o xeque amável —, mas sou obrigado a dizer que as coisas não são como as vê. Pense bem, você chega aqui e se põe a falar. Eu lhe respondo. Em consequência da nossa conversação e dos nossos pensamentos, muitas coisas acontecem. No que lhe diz respeito, tudo o que aconteceu foi que conversamos. Você pode sentir-se convencido, ou não. Para nós, o significado de todo acontecimento é muito maior. Alguma coisa está acontecendo em resultado dessa conversa. Está acontecendo, como bem pode imaginar, nas mentes de todas as pessoas que estão aqui. Mas outra coisa também está acontecendo — para você, para mim, para outros. Alguma coisa que você compreenderá quando a compreender. Tome-a no nível muito simples da causa e do efeito tal como é normalmente compreendida. Um homem entra numa loja e compra um pedaço de sabão. Em virtude dessa compra, muitas coisas podem acontecer — o dono da loja ganha mais esse dinheiro, é possível que encomende mais sabão, etc. As palavras pronunciadas no decurso da transação têm um efeito, conforme o estado de

espírito das duas partes. Quando o homem sai da loja, há em sua vida um fator adicional, que não existia antes — o sabão. Muitas coisas podem acontecer em resultado disso. Mas para as duas personagens principais, tudo o que *realmente* aconteceu foi o pedaço de sabão ter sido comprado e pago. Eles não se dão conta das ramificações do fato, que pouco lhes interessam. Somente quando acontecer alguma coisa digna de nota — do ponto de vista deles — é que tornarão a pensar nisso. Nesse caso, dirão: “Vejam só, o homem que me comprou o sabão era um assassino”; ou talvez fosse um rei. Ou talvez tivesse efetuado o pagamento com uma moeda falsa. Toda ação, como toda palavra, tem um efeito e um lugar. Esta é a base do sistema sufista, que é um sistema sem sistema. E, como você deve ter lido em inúmeras histórias, o sufi se move no meio do incrível complexo de ações e acontecimentos num estado de consciência íntima do significado deles.

— Percebo o que quer dizer — acudiu o visitante —, mas não posso experimentá-lo. Se for verdade, explicará grande número de coisas. Alguns sucessos ocultos; experiências proféticas; o malogro de todos, com exceção de pouquíssimas pessoas, na resolução de enigmas da vida com a simples reflexão sobre eles. E poderia também significar que uma pessoa que tem consciência dos complexos desenvolvimentos registrados à sua volta pode harmonizar-se com eles num grau impossível a outros. Mas, para tentá-lo, eu teria de deixar de lado todos os meus conhecimentos anteriores. E não poderia fazer uma coisa dessas.

O xequê não queria uma vitória verbal e, por isso, não desferiu o *coup de grâce*.

— Meu amigo, certa vez um homem quebrou a perna. Foi-lhe preciso andar com a ajuda de muletas. Essas muletas lhe eram muito úteis, não só para caminhar, mas também para inúmeros outros propósitos. Ele ensinou toda a família a andar de muletas, que se tornaram parte de sua vida normal. Todo mundo ambicionava possuir muletas. Algumas eram feitas de marfim, outras enfeitadas de ouro. Fundaram-se escolas para exercitar as pessoas no uso das

muletas, cadeiras de universidade passaram a versar os aspectos mais nobres dessa ciência. Mas umas poucas, pouquíssimas, pessoas principiaram a andar sem muletas. Isso foi considerado escandaloso, absurdo. De mais a mais, havia tantas utilidades para as muletas! Algumas dessas pessoas recalcitraram e foram punidas. Elas tentavam demonstrar que as muletas podem ser usadas às vezes, quando necessário. Ou que muitos empregos das muletas podiam ser substituídos. Poucos as ouviram. Com intenção de superar os preconceitos, as pessoas capazes de andar sem ajuda passaram a comportar-se de maneira totalmente diferente da sociedade estabelecida. Mesmo assim continuaram sendo em número reduzido.

“Quando se descobriu que, depois de usar muletas por tantas gerações, pouca gente, na verdade, conseguia caminhar sem elas, a maioria ‘provou’ que elas eram necessárias. ‘Aqui’, disseram os defensores das muletas, ‘aqui está um homem. Tentem fazê-lo andar sem muletas. Estão vendo? Não pode.’ ‘Mas nós estamos andando sem muletas’, intervieram os andantes comuns. ‘Isso não é verdade; é apenas fantasia de vocês’, retorquiram os aleijados — porque, a esse tempo, estavam ficando cegos também; cegos porque não podiam ver.”

— A analogia não se ajusta perfeitamente — disse o jovem.

— E alguma analogia se ajusta perfeitamente? — perguntou o xeque. — Não vê que se eu pudesse explicar tudo com facilidade e de maneira completa, por meio de uma história singela, esta conversa não seria necessária? Só as verdades parciais se expressam exatamente por analogias. Por exemplo, posso dar-lhe um modelo perfeito de um disco circular, e você poderá fazer dize milhares de cópias, cada uma das quais poderá ser a duplicata das outras. Mas todos sabemos que um círculo é apenas relativamente circular. Aumentem-se-lhe as dimensões proporcionalmente várias centenas de vezes, e ver-se-á que ele deixa de ser um círculo verdadeiro.

— Esse é um fato da ciência física; sei que todas as leis científicas são apenas relativamente verdadeiras. A própria ciência o admite.

— E, no entanto, você procura a verdade completa utilizando métodos relativos?

— Com efeito, e o senhor faz o mesmo, pois disse que os símbolos e quejandos são “pontes para o real”, conquanto sejam incompletos.

— A diferença está em que você escolheu um único método de enfocar a verdade. Isso não basta. Fazemos uso de muitos métodos diferentes e reconhecemos que há uma verdade que é percebida por um órgão interno. Você está tentando ferver água, e não sabe fazê-lo. Nós fervemos água reunindo certos elementos — o fogo, o recipiente, a água.

— Mas, e o meu intelecto?

— Terá de encontrar sua perspectiva correta, seu próprio nível, quando for suprida a atual falta de equilíbrio da personalidade.

Quando o visitante saiu, alguém perguntou ao sábio:

— Quer comentar a entrevista?

— Se eu a comentasse — redargüiu ele — ela perderia a sua perfeição.

Todos tínhamos aprendido, cada qual segundo o seu *status*.

A doutrina sufista do equilíbrio entre extremos tem diversos significados. Quando se aplica ao discente, à capacidade de aprender com outra pessoa, significa que o indivíduo precisa livrar-se do pensamento incorreto antes de poder começar a aprender. O nosso candidato ocidental a discípulo tem de aprender que não pode trazer suas suposições acerca da própria capacidade de aprender a um campo em que não sabe, de fato, o que está tentando aprender. Só sabe realmente que está insatisfeito. O resto é a sua própria coleção de idéias sobre a causa possível da insatisfação, e uma tentativa para encontrar a cura da doença que diagnosticou sem primeiro perguntar a si mesmo se era capaz de diagnosticar.

Escolhemos um incidente real que envolveu um ocidental; mas essa maneira de pensar não se limita ao Ocidente. De maneira semelhante, o extremo oposto — o homem que quer submeter-se completamente à vontade do mestre

—, o qual, segundo se afirma, caracteriza a mentalidade oriental, é quase inútil. O aspirante precisa, primeiro, adquirir alguma medida de equilíbrio entre os dois extremos antes de poder dizer que possui a capacidade de aprender.

Ambos os tipos chegam a conhecer sua capacidade de aprender principalmente através da observação do mestre sufista e da sua maneira de proceder. Como o exemplo humano, seus atos e ditos são a ponte entre a relativa incapacidade do aluno e a posição de ser um sufi. Menos de uma pessoa em cem terá normalmente alguma concepção de qualquer um desses dois requisitos. Se o estudante, mediante cuidadoso exame da literatura sufista, tiver um vislumbre do princípio em que se fundamenta o aprendizado, terá sido mais do que bem-afortunado.

Poderá encontrá-lo em material sufista, contanto que esteja preparado para lê-lo e relê-lo, para disciplinar-se a fim de evitar as associações automáticas que classificam ou rotulam para ele (e para todos os outros) o pensamento sufista. Falando de um modo geral, é mais provável que se sinta temporariamente atraído para alguma escola mais plausível, que estabeleça princípios inflexíveis nos quais possa arrimar-se.

26 - O credo do amor

“Um dirigiu-se à porta da Amada e bateu.

Uma voz perguntou: ‘Quem está aí?’

Ele respondeu: ‘Sou Eu’.

Disse a voz: ‘Não há lugar para Mim e para Ti’.

Fechou-se a porta.

Após um ano de solidão e privações, ele voltou e bateu.

Uma voz vinda de dentro perguntou. ‘Quem está aí?’

O homem disse: 'És Tu'.

A porta abriu-se para ele,”

Jalaluddin Rumi

O sufismo foi muitas vezes chamado o credo do amor. Todos os sufis, apesar da aparência externa de suas escolas, fizeram desse tema uma questão de interesse essencial. A analogia do amor humano como reflexo da verdade real, tanta vez expressa na poesia sufista, tem sido amiúde interpretada literalmente por outros que não os sufis. Quando Rumi diz: “Onde quer que estejas, seja qual for a tua condição, tenta sempre ser amante”, não fala do amor como fim em si mesmo; nem do amor humano como a última possibilidade no potencial do ser humano.

A deterioração do ideal de amor sufista no Ocidente iniciou-se logo após a perda da compreensão lingüística dos agrupamentos de palavras adotados pelos mestres sufistas para comunicar o fato de que a sua idéia de amor era muito mais que uma fantasia idílica. Espalhando-se da Espanha e do sul da França para a Europa ocidental, sofrendo uma mudança de linguagem que o despojou do seu conteúdo efetivo, o credo do amor perdeu muitas características essenciais. A fim de recapturar, para um público ocidental, a natureza abrangente dessa especialização sufista, temos de analisar o desenvolvimento dos trovadores.

Um aspecto da poesia de amor nascida na Espanha sarracena, o da exaltação da mulher, foi rapidamente desviado pela Igreja, como o notaram historiadores, para a idealização da Virgem Maria. Percebe-se tal desenvolvimento na coleção de poemas feita por Afonso, o Sábio, a partir de fontes sarracenas. Uma autoridade no assunto perpetua esse momento quando se refere às *Cantigas de Santa Maria*: “O tema — a exaltação da Virgem Maria — é um desenvolvimento lógico da idealização, pelo trovador, da dama do castelo; ao passo que os poemas dos trovadores. . . estão, na matéria, na forma e no estilo, intimamente ligados ao idealismo árabe e à poesia árabe escrita na Espanha”(1

).

O professor Hitti e outros acham-se plenamente convencidos das origens árabes dos trovadores: “Os trovadores. . . assemelhavam-se aos cantores árabes não somente na maneira de pensar e no caráter, mas também nas próprias formas de sua arte. Certos títulos que esses cantores provençais deram às suas canções não passam de traduções de títulos árabes”(2).

A derivação do vocábulo “ trovador ” da palavra românica que significa “ encontrar ” é secundária. Eles eram “ encontradores ” no sentido de ser essa a naturalização mais próxima aplicável ao termo original, que, além de ser uma palavra árabe, é um jogo de duas palavras. A primeira, RBB (viola), foi usada pelos menestréis sufistas e aplicada, tanto por Khayyam quanto por Rumi, a si mesmos, como assinalou o professor Nicholson(3). A segunda é a raiz TRB. Há um terceiro som associado, RB — que, transformado em RaBBat, significa literalmente “dama, senhora, ídolo feminino”.

Como tivemos ocasião de mostrar muitas vezes neste livro, os nomes sufistas de grupos especialistas foram invariavelmente escolhidos com o maior cuidado possível e consideração pelas sutilezas poéticas da situação. Não devemos esquecer que o elemento “ador” da palavra não passa de um sufixo espanhol, e não faz parte do conceito original.

Seguindo no dicionário as derivações das raízes RB e TRB, quando se usam para descrever as atividades de um grupo de pessoas, encontramos dez palavras derivadas principais:

1. TaraBaB = perfumar, criar uma criança.
2. RaBBa = coligir, governar as pessoas, ter autoridade sobre.
3. TaRaBBaB = reivindicar a superioridade.
4. RaBB = o Senhor, Deus, Mestre.
5. RaBBat = dama, senhora, ídolo feminino.
6. RiBaB = aliança, amigos, dízimos.

7. MaRaB = coletor, morada, lugar de encontro.
8. MaRaBBaB = preservar, confecção.
9. MuTriB = músico, expoente, sufista, professor, guia (4).
10. RaBaB = viola, adjetivo para designar o cantor sufista, usado por Rumi, Khayyam, etc.

Visto à luz do uso sufista, portanto, não estamos lidando com um fenômeno de menestrelismo árabe, mas com os esforços de um grupo de professores sufistas, em que o tema do amor era parte de um todo. A idealização da mulher ou a execução da viola são aspectos insignificantes, porém parciais, do todo.

Os ensinamentos das escolas sufistas contêm todos os elementos coligidos em nome do trovador. Os sufis se reúnem num lugar de encontro. Alguns vivem em conventos (RaBaT), ainda comemorados em lugares espanhóis como os atuais *Arrábida*, *Rábida*, *Rápita*, *Rábeda*. Chamam-se a si mesmos, e são chamados, “amantes” e “amos”. Apesar de amos, são também, como enfatizam com freqüência, “escravos do amor”. Tocam a viola e usam uma senha que contém as duas palavras aliteradas “confecção” e “amada”, a fim de sublinhar e comemorar o fato de ter o nome do grupo diversas acepções distintas e, não obstante, relacionadas entre si. A frase poderia traduzir-se livremente por “seja um anjo (RB) e passe-me a geléia (RB)”. Referem-se à divindade como fêmea, ídolo, amante. Ibn El-Arabi (o “mestre maior” dos sufis), o espanhol, usou tanto esse tipo de imagens que foi acusado de blasfêmia.

Os trovadores são uma derivação de um movimento sufista originalmente agrupado em torno de seu nome, que persistiu ligado a eles quando muitas de suas facetas já tinham sido esquecidas. Os árabes governaram a Espanha desde os albores do século VIII, e já no século IX se observou o florescimento das escolas sufistas. Os primeiros poetas provençais escrevem no fim do século XI. Por mais diluída que se tornasse como forma da corrente sufista, a correspondência entre o sentimento trovadoresco e o material sufista original foi

notada até por pessoas que não tinham nenhum conhecimento especializado do contato interior. Emerson equipara o grande poeta sufista do amor, Hafiz, aos trovadores, e lhes atribui a verdadeira essência da poesia: “Leiam Hafiz e os *trouvères*: livros que todos os gênios apreciam como matéria-prima e como antídoto contra a verborragia e a falsa poesia”.

Robert Graves comentou em *The White Goddess* (“a Deusa Branca”) que havia nos trovadores algo mais profundo do que a aparência superficial. Escrevendo numa época em que ainda não estudara o sufismo, ele compreendeu que existira na poesia um processo que lhe alterara o sentido e a direção originais:

“A fantasia desempenhou um papel insignificante no desenvolvimento dos mitos gregos, latinos e palestinos, ou nos mitos celtas, até que os *trouvères* franco-normandos os transformaram em irresponsáveis romances de cavalaria. São todos graves relatos de antigos costumes ou eventos religiosos, e suficientemente confiáveis como história depois que se lhes compreende a linguagem e se fazem os descontos necessários dos erros de transcrição, mal-entendidos ou rituais obsoletos, e das mudanças deliberadas introduzidas por razões morais ou políticas”(5).

No intuito de orientar-nos, saborear a atmosfera daqueles dias em que o pensamento sufista proporcionava, através da poesia e da música, um fermento para o pensamento ocidental, que ainda subsiste entre nós, podemos voltar-nos para Michelet, o medievalista francês(6):

“A obscuridade do cristianismo escolástico está sendo substituída pela luz e pelo calor da vida sarracena, em que pese o eclipse de seu poder militar”, diz ele. O quadro que ele nos traça mostra com extrema clareza o efeito do pensamento sufista, não “árabe”. É possível que essa passagem tenha sido escrita com essa finalidade. Sua própria existência acentua o sentido intuitivo de

Michelet de um processo fundamental, exatamente como Emerson e Graves, os poetas, sentem o impulso sufista em Hafiz e nos trovadores.

Conta-nos ele, por exemplo, que Dante e São Tomás de Aquino vêem Satanás de duas maneiras — a maneira cristã, como “grotesco e de mente vulgar. . . tal e qual era nos primeiros dias, quando Jesus ainda podia ordenar-lhe que entrasse na vara de porcos”. E a outra (a maneira sufista) como “raciocinador sutil, teólogo escolástico, jurista manipulador de frases”. Os sufis insistem nesta última: “Procurem o verdadeiro Satanás no sofista escolástico ou no doutor minucioso — porque é o oposto da verdade”.

A segunda tendência enfatizada por Michelet como legado do islamismo ao Ocidente — uma nova compreensão do amor, da maternidade, da arte, da cor, do estro — está vigorosamente marcada nas idéias e atividades dos sufis, não nos austeros escolásticos da Espanha muçulmana que, em 1106-43, queimaram em público os livros de Ghazali, um dos sufis mais ilustres:

“Da Ásia, que os homens acreditaram haver abolido, surge nova aurora de esplendor incomparável, cujos raios chegam longe, muito longe, até atravessarem as névoas pesadas do Ocidente. Aqui está um mundo de natureza e arte a que a ignorância crassa chamou maldito, mas que agora sai a campo para derrotar seus vencedores numa guerra pacífica de amor e encanto maternal. Todos os homens cedem ao seu fascínio; todos estão fascinados e não querem saber de nada que não venha da Ásia. O Oriente faz chover sua riqueza sobre nós; os tecidos e os xales, os tapetes de incrível suavidade e as cores habilmente fundidas de seus teares, o aço temperado e cintilante de suas lâminas damasquinas, nos convencem do nosso próprio barbarismo. . . Haverá algum ser de sanidade suficientemente forte, onde a sanidade é tão rara, que receba tudo isso sem vertigem, sem ebriedade?...

Haverá um cérebro que, não estando ainda petrificado, cristalizado pelos dogmas estéreis de Tomás de Aquino, esteja livre para receber a vida, e a

robusta seiva da vida? Três magos empreendem a tarefa (Alberto, o Grande, Roger Bacon, Arnold de Vallaneuve) e pelo inato vigor da mente abrem caminho para o manancial da natureza; mas por mais ousado e intrépido que seja, o seu gênio não tem, não pode ter, a adaptabilidade, o poder do espírito popular”.

A corrente sufista estava parcialmente represada. O Ocidente aceitou as bases de muito fausto, poesia de amor e prazer de viver. Certos elementos, necessários ao conjunto e impossíveis sem um modelo humano do caminho sufista, permaneceram quase desconhecidos. O guia sufista, na forma distorcida de uma figura misteriosa, quase ocultista, deixava-se ficar em lugares estranhos. Em geral, era alguém de quem se ouvia falar mas com quem não se encontrava.

Séculos depois, voltando os olhos para as fontes do culto do amor que modelara sua própria herança ocidental, nada menos que uma personagem como o professor Nicholson, o grande erudito, compôs versos sufistas:

“O Amor, só o Amor pode matar o que parecia morto,
A serpente enregelada da paixão. Só o Amor,
Alimentado por preces lacrimosas e pela ânsia fera,
Revela um conhecimento que as escolas jamais possuíram” (7).

Tal era a vitalidade do tema sufista interior dessa poesia que assentou as bases de grande parte da literatura ocidental subsequente. Como diz um escritor: “Sem os cantores provençais e os trovadores, haveria muito pouco em nossa música contemporânea digno desse nome. É verdade que poderíamos ter tido endechas e canções populares, mas o estranho e insistente chamado para alguma coisa mais, alguma coisa que nos espera, alguma coisa que, como seres humanos, temos de realizar, estaria provavelmente ausente da poesia e da música” (8).

A transmissão sufista, ainda que de forma atenuada, precisa ser considerada um ingrediente básico da vida moderna. Isso não quer dizer que suas metas sejam hoje compreendidas, porque a tradição, tal como se conhece no Ocidente, é necessariamente incompleta. No entender da maior autoridade sobre os árabes, o professor Philip Hitti, essa transmissão provençal e trovadoresca marca uma nova civilização no Ocidente:

“No sul da França os primeiros poetas provençais aparecem, em pleno desenvolvimento, lá pelo fim do século XI, com um amor palpitante expresso numa riqueza de imagens fantásticas. Os trovadores (TaRaB: música, canto), que floresceram no século XII, imitaram seus contemporâneos sulinos, os cantores *zajal*. Seguindo o precedente árabe, o culto da dama surge de repente no sudoeste da Europa. A *Chanson de Roland*, o mais nobre monumento da antiga literatura européia, cujo aparecimento antes de 1080 assinala o início de uma nova civilização — a da Europa Ocidental — exatamente como os poemas homéricos assinalam o início da Grécia histórica, deve sua existência a um contato militar com a Espanha muçulmana”(9).

A música européia, tal como a conhecemos hoje, foi transformada por esse desenvolvimento a partir de fontes sufistas(10).

A associação entre o amor e a poesia, entre o poeta e o músico, e entre estes e o mago no sentido mais amplo da palavra, impregna o sufismo, como impregna a tradição ocidental que é, sem dúvida, contatada e reforçada pelo primeiro, como se as correntes gêmeas do ensino antigo se mesclassem nessa dimensão, muito distante do intelecto frio e racionalista. No sufismo, todavia, o objetivo do poeta-amante-mágico não é tão-somente ser absorvido pelo esplendor da verdade que ele aprende. Transformado por ela, ele tem, como consequência dessa absorção, uma função social — injetar na corrente da vida a direção de que a humanidade precisa a fim de realizar-se. Tal é o papel da

experiência do “jardim secreto”, além da qual vem a compreensão da missão do poeta. Florence Lederer capta com vigor esse sentido ao comentar o maravilhoso poema de Shabistari, *O jardim secreto*: “Mas o homem não deve descansar nessa união divina. Deve retornar a este mundo de irrealidade e, na jornada de regresso, obedecer às leis e credos comuns do homem”(11).

Anwari, como os poetas-magos ocidentais de antanho, destaca a fusão do poeta e do amante:

“Se ser amante é ser poeta, sou poeta;
Se ser poeta é ser mago, sou mago;
Se ser mago é ser vilipendiado, posso ser vilipendiado;
Se ser vilipendiado é ser detestado pelos homens do mundo, folgo em sê-lo;
Ser detestado pelos homens do mundo é ser, quase sempre, amante da verdadeira realidade.

Afirmo que sou Amante!”

Diz um poeta sufista do século XVII, em sua obra intitulada *A chave dos afeganes*:

“A seta precisa de um arqueiro, e a poesia, de um mago. Ele deve ter sempre em mente as escalas do metro, rejeitando o longo e o curto. A Verdade, sua amada, montada num corcel negro, usa o véu da alegoria. Por debaixo dos seus cílios partem cem olhares infalíveis. O poeta decorará seus dedos com jóias de múltiplos matizes, adorná-la-á com o perfume e fragrância da metáfora de açafraão. A aliteração soará como as campânulas dos pés; repousar-lhe-á no colo o mistério dos versos ocultos. A par com os segredos de significado interior, os olhos escondedores farão de seu corpo uma perfeição de mistério” (12).

Que foi exatamente o que se perdeu na transição do tema do amor do Oriente

para o Ocidente? Antes de tudo, o conhecimento, que só pode ser ensinado pela associação humana, da importância mais ampla do amor, e onde se liga a outros elementos da vida. O indivíduo que simplesmente equipara o amor à divindade é um bárbaro, do ponto de vista da pessoa que encontrou a conexão com a razão da vida. Em segundo lugar, as sutilezas, a profundidade dentro da profundidade, contidas nas obras de arte produzidas pelos Adeptos sufistas. O bárbaro toma o que pode do alimento que vê ou manipula. O daltônico vê todas as cores em tons de branco, cinza e preto. Isso talvez satisfaça a seus desejos, mas, de acordo com o sufi, não bastará a suas necessidades. A complexidade de grande parte da arte oriental e de outras artes não é apenas uma demonstração de versatilidade ou habilidade. É uma analogia das infinitas sucessões de significados que podem ser transmitidos por uma coisa só. De mais a mais, os que vislumbraram as experiências sufistas compreendem que os múltiplos sentidos contidos numa obra de arte como essa ali estão, no que concerne ao ser humano, para conduzi-lo à verdadeira percepção da natureza da realidade interior. E a percepção dessa realidade interior que lhe permite avançar para a evolução maior que é o destino do homem.

Muitas pessoas não verão numa série de caixas chinesas, uma dentro da outra, mais que uma excelente consecução artística ou artesanal. Tendo encontrado a chave da “sucessão eterna”, o sufi compreenderá que esse produto é uma analogia, e não apenas alguma coisa destinada a intrigar ou deleitar o bárbaro. Para o sufi, o mesmo acontece com todo tema do amor. Com a analogia do amor, e o uso literário que faz dela, ele pode ajudar a estender uma ponte que conduza à compreensão dos que estão numa etapa mais atrasada do Caminho.

O amor é um denominador comum da humanidade. Tendo-lhe penetrado os segredos até saborear o gosto da verdadeira realidade que oculta, retorna ao mundo a fim de comunicar algo das fases do caminho. Os que permanecem embriagados à beira da estrada não lhe interessam. Os que desejam seguir adiante precisam estudá-los, a ele e às suas obras.

Notas:

- (1) J. B. Trend, *The legacy of Islam, Oxford*, 1931, *pág.* 31.
- (2) P. Hitti, *History of the Arabs, Nova York*, 1951, *pág.* 600.
- (3) R. A. Nicholson, *Selections from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz*, *págs.* XXXVI e seguintes.
- (4) Professor Edward Palmer, *Oriental mysticism*, *pág.* 80.
- (5) *Edição Faber and Faber, Londres*, 1961, *pág.* 13.
- (6) Jules Michelet, *Satanism and witchcraft*, (*tradução inglesa de A. R. Allinson*), *Londres*, 1960, *págs.* 71-73.
- (7) R. A. Nicholson, *Rumi, poet and mystic, Londres*, 1956.
- (8) G. Butler, *The leadership of the strange cult of love, Bristol*, *pág.* 17.
- (9) P. K. Hitti, *History of the Arabs, edição de 1951*, *pág.* 562.
- (10) *Ibid.* “Adelard de Bath, que estudou música em Paris, foi provavelmente o tradutor do tratado matemático de al-Khwarizini *Liber Ysagogarum alchorism*. Foi ele, portanto, um dos primeiros a introduzir a música árabe no mundo latino. . . É significativo que, nesse mesmo período, apareça um novo princípio na música cristã européia, o princípio de que as notas têm entre si um exato valor de tempo. . . O termo *Ochetus* (modo rítmico)

talvez seja uma transformação de iqa'at (plural de iqa) árabe. É possível que a música mensurada tenha sido a maior contribuição dos árabes feita nesse ramo do saber, mas decerto não foi a única.”

(11) *F. Lederer, The secret garden, Londres, 1920.*

(12) *Traduzido por T. C. Plowden.*

27 - Milagres e magia

*“O ritual de quem viu o Xá (a Verdade)
está acima da cólera e da bondade,
da infidelidade e da religião.
Mathnawi, IV*

Um escritor chamado Abdul-Hadi escreveu, há seis séculos, que o pai lhe dissera um dia: “Você nasceu graças a uma oração do grande Bahaudin Naqshband, de Bucara, cujos milagres são inumeráveis”. Em decorrência dessa declaração, ele sentiu um desejo tão grande de ver o mestre sufista que, na medida em que lhe foi possível afastar-se dos seus negócios, viajou da Síria para a Ásia Central. Encontrou Bahaudin (falecido em 1389), chefe da ordem Naqshbandi, sentado entre os discípulos, e confessou-lhe que fora procurá-lo porque estava curioso acerca dos seus milagres.

Disse Bahaudin:

— Há um alimento que não é o alimento comum. É o alimento das impressões (*naqsh-ha*), que penetram no homem incessantemente, vindas de

muitas direções do seu meio ambiente. Somente os eleitos sabem o que são tais impressões e podem dirigi-las. Está compreendendo?

Abdul-Hadi não percebeu a conexão e, por isso mesmo, permaneceu calado.

— O significado disso é um dos segredos dos sufis. O mestre faz o alimento, que é um nutrimento “diferente”, coloca-o à disposição do aspirante, e favorece desse modo seu desenvolvimento. É algo que está mais além das leis dos sucessos compreensíveis. Agora, passemos ao que você denomina milagres. Todas as pessoas aqui presentes já viram milagres. O importante é a função deles. Os milagres podem destinar-se a fornecer parte do alimento extra, e agir sobre a mente e até sobre o corpo de certa maneira. Quando isso acontece, a experiência do milagre desempenhará sua função devida e apropriada sobre a mente. Se o milagre agir tão-só sobre a imaginação, ou sobre a mente grosseira, estimulará a credulidade indiscriminativa, ou a excitação emocional, ou o anseio de novos milagres, ou o desejo de compreender milagres, ou um apego unilateral à pessoa aparentemente responsável pelo milagre, ou até o medo dela.

Isso, prosseguiu, fez do milagre algo que não se pode explicar satisfatoriamente, por causa dos muitos modos diferentes de pensar que suscita, diferentes em cada mente, e das muitas cadeias de efeitos que causa, diferentes em cada pessoa.

Não há ninguém, com exceção do sufi maduro, capaz de reconhecer a verdadeira interpretação do milagre, do milagre inexplicável e, com muito maior razão, do milagre que acontece, mas que não é palpável. Há milagres em contínua operação, que a humanidade não percebe por meio dos sentidos, porque não são dramáticos. Exemplo deles é o processo por cujo intermédio, ao arrepio de todas as probabilidades, um homem pode ganhar ou perder coisas morais ou materiais em freqüente sucessão. Estas, por vezes, se chamam coincidências. Todos os milagres, com efeito, são coincidências — uma série de coisas que acontecem numa determinada relação umas com as outras.

— Os milagres — disse Naqshband — têm uma função, e essa função opera,

sejam eles compreendidos ou não. Têm uma função verdadeira [objetiva]. Daí que produzam confusão em certas pessoas, ceticismo em outras, em outras medo, em outras excitação, e assim por diante. Constitui função do milagre provocar reações e ministrar nutrição; nutrição, nesse caso, que varia com a personalidade sobre a qual atua. Em todos os casos, o milagre é um instrumento, ao mesmo tempo, de influência e avaliação das pessoas às quais se aplica.

Destarte, consoante os sufis, todos os milagres exercem uma ação multifária tal sobre a humanidade que não podem ser (a) levados a cabo senão quando necessários, e geralmente ocorrem como acontecimentos casuais; (b) diagnosticados nem definidos, à conta da complexidade da sua natureza. A natureza do milagre não pode ser destacada do seu efeito, porque ela não teria importância alguma se não estivesse envolvido um ser humano.

Exemplo típico de milagre atribuído ao que se poderia chamar requisito a curto prazo encontra-se numa vasta coleção de materiais referentes a Abdul-Qadir de Jilan, fundador da ordem Qadiri dos sufis.

Lê-se no depoimento do xeque Umru Osman Sairifini e do Xeque Abdul-Haq Harini:

“No terceiro dia do mês de Safar, no ano 535 da Fuga, estávamos em presença de nosso Mestre [Sayed AbdulQadir] em sua escola. Ele levantou-se, calçou sandálias de madeira e fez uma ablução. Em seguida, recitou duas orações e soltou um grito forte, atirando uma sandália em pleno ar, onde ela deu a impressão de haver desaparecido. Com outra exclamação, o Mestre atirou ao ar a segunda sandália, que também sumiu da nossa vista. Nenhuma das pessoas que se achavam presentes se atreveu a interrogá-lo a respeito do que acontecera.

Trinta dias após o incidente, chegou a Bagdá uma caravana procedente do leste, cujos membros declararam haver trazido presentes para o Mestre. Consultamo-lo, e ele nos autorizou a receber os presentes. Os membros da caravana deram-nos algumas sedas e outros tecidos, além de um par de sandálias, as mesmas que o Mestre arrojara de si. E relataram o seguinte:

‘No terceiro dia do mês de Safar, um domingo, estávamos na estrada com a nossa caravana quando fomos, de repente, atacados por um bando de árabes, capitaneado por dois chefes. Os salteadores mataram alguns dos nossos e saquearam a caravana. Imediatamente depois se enfiaram numa floresta vizinha, com a intenção de fazer a partilha do saque. Nós, os sobreviventes, nos reunimos na orla da floresta. Ocorreu-nos que poderíamos invocar a ajuda do Sayed em nossa desgraça, pois não tínhamos recursos nem meios que nos permitissem seguir viagem. Resolvemos oferecer-lhe presentes em penhor de agradecimento se, pelo menos, chegássemos sãos e salvos a Bagdá — o que, em face da situação, parecia pouquíssimo provável.

‘Assim que tomamos essa decisão, sentimo-nos alarmados por um grito e, logo depois, por outro, gritos que ecoaram através das clareiras. Concluímos daí que o primeiro bando de árabes fora acometido por um segundo bando, e que disso se seguiria uma luta entre eles. Logo depois, um grupo dos bandidos aproximou-se de nós e contou-nos que acontecera um desastre. Imploraram-nos que aceitássemos de volta as nossas propriedades. Dirigimo-nos ao sítio em que os árabes haviam reunido nossas mercadorias e vimos os dois capitães estendidos no chão, mortos — cada qual com uma sandália de madeira perto da cabeça’.

Afigura-se-nos indubitável que o Mestre, dando-se conta da calamidade que ameaçava os componentes da caravana, movido pelo desejo de ajudá-los, arremessara as sandálias de tal maneira que os chefes dos dois bandos, os verdadeiros criminosos, foram mortos.

Preservadas por nós como material digno de registro e postas por escrito na presença de Deus Todo-Poderoso, Distinguidor e Requeredor da verdade e da falsidade”.

Em relação a tais sucessos diz a tradição *naqshbandi* que, “quando um Amigo se adverte de que urge desfazer um agravo, busca orientação quanto ao

método e permissão quanto à propriedade num estado de contemplação; e o efeito necessário se seguirá instantânea e continuamente ou subsequente e apropriadamente”.

“Os milagres”, diz Afghani, “podem fazê-lo sentir-se convicto de alguma coisa. Assegure-se de que, seja o que for que eles o façam sentir, este não é o seu efeito real, nem tampouco o final do seu efeito.”

Essa atitude funcional em relação aos milagres salienta, até para o observador de fora, possibilidades mais profundas de acontecimentos inexplicáveis. Se partirmos do nível mais baixo de milagres, veremos que uma ação ou evento que nos é familiar e explicável pode ser assombroso ou uma prova “mágica” concludente para uma pessoa mais ignorante. Assim, um selvagem que vê o fogo ser produzido por meios químicos poderá considerar o acontecimento milagroso. Em seu estágio de desenvolvimento, esse sucesso produzirá nele o grau de temor religioso necessário para fazê-lo venerar o causador do fogo ou obedecer às suas injunções. De qualquer maneira se produziria um efeito mental e físico sobre ele. Na outra extremidade da escala, ocorrências que a ciência física atual não pode explicar influirão até no homem moderno mais sofisticado. No caso dos milagres invisíveis, a que Naqshband faz referência, um mecanismo semelhante seria efetivo. Uma longa sucessão de acontecimentos coincidentes e favoráveis (ou desfavoráveis) que envolvessem o ser humano exerceria, por certo, sobre ele um efeito mental e físico, ainda que o último seja apenas fazê-lo comer mais do que costuma porque pode dar-se a esse luxo em consequência do seu período de sorte.

Essa teoria vai muito mais longe do que a idéia comum acerca dos milagres, e só difere das reações habituais porque insiste em que nada é verdadeiramente acidental nem isolado.

Isso é sublinhado pelo ensinamento sufista segundo o qual “o efeito é muito mais importante do que a causa, porque o efeito é variado, ao passo que a causa, afinal de contas, é apenas uma”. Até o materialista mais endurecido concordaria

com isso, que, expresso em sua fraseologia, seria mais ou menos assim: “Toda ação, em última análise, é uma ação física; e as diferenças em seu efeito são determinadas pelo recipiente da ação”. Nenhum sufi contestaria uma afirmação dessa ordem, mas diria que o materialista puro só é capaz de uma visão limitada das origens e da causação, porque as vê numa ou em duas dimensões, em virtude da rigidez da sua perspectiva.

Os milagres estão ligados a problemas de causação, e a causação, no dizer do sufi, aos problemas do espaço e do tempo. Muitos milagres são assim considerados porque parecem desafiar as convenções do espaço ou do tempo, ou ambas. Uma irrupção numa dimensão extra lhes arrebataria a condição de inexplicáveis. Mas, diz o sufi, como os milagres têm efeitos físicos, é o efeito do milagre que pode ser parte do alimento que não é alimento, que pode ser significativo. Só é possível tentar a investigação dos milagres num nível inferior.

Um milagre, portanto, é aceito calmamente na perspectiva sufista como o funcionamento de um mecanismo que influirá no homem ou na mulher até ficarem em sintonia com ele. Um selvagem ensandecido, que deseje mergulhar na emoção avassaladora de um milagre aparente, não é candidato ao desenvolvimento espiritual, embora possa vir a ser um membro muito melhorado e cumpridor das leis de uma sociedade convencionalmente religiosa, em decorrência da sua experiência.

Meu próprio mestre comentou, certa vez, uma pergunta sobre milagres dizendo:

“Considere a frase: ‘Por que é o som de uma cebola?’ para mostrar que algumas perguntas não podem ser formuladas pelos que não têm a capacidade de formulá-las nem, conseqüentemente, a de compreender a verdadeira resposta.

O milagre evidente, tal como é interpretado na religião convencional, pode ter um valor múltiplo, consoante os sufis. O que quer dizer que ele pode transmitir uma impressão a um homem numa fase de desenvolvimento; e uma forma de alimento a alguém mais adiantado.

Podemos ser até mais específicos. O professor Seligman ficou surpreso ao verificar que incisões feitas por dervixes na própria carne deixavam de sangrar com inexplicável rapidez. Outros observadores notaram que os dervixes *rifais* causavam ferimentos que se curavam sem deixar cicatrizes e com rapidez incrível. Até o dr. Hunt mostrar um filme, em 1931, em que se viam indianos *rifais* realizando essas práticas, a reação comum fora ignorar o assunto ou atribuí-lo ao hipnotismo. Os dervixes *qadiris* caminham em público sobre as águas; os *azimias* têm a reputação de aparecer, como muitos antigos xeques, em diferentes lugares ao mesmo tempo. Por que acontecem essas coisas, ou parecem acontecer?

Os dervixes assumem, em relação a elas, uma atitude completamente diferente da do homem comum, seja ele um simplório crédulo, seja um cientista do século XX. Não nos esqueçamos da afirmação do sufi de que as coisas não são o que parecem. Ao demonstrar sua capacidade de fazer coisas que os outros não fazem, que parecem contrárias às leis físicas familiares aceitas por todos, ele corrobora a sua maneira de pensar. Esse é um método tão válido de expressão quanto qualquer forma literária, e mais eficaz do que a maioria. O fato de haver sido tal forma de afirmação mal utilizada, mal interpretada e falseada não lhe invalida a base.

O observador de fora, sobretudo se for o que se considera objetivo ou culto, vê-se pesadamente tolhido quando se lhe depara o problema. Sua necessidade premente é explicar os fenômenos nos termos que compreende. No seu entender, não lhe cabe nenhuma obrigação de estender as próprias percepções aos fenômenos que investiga. Entretanto, do ponto de vista do dervixe, esse homem está conseguindo apenas o alimento que se permite extrair do milagre. Quando uma criança tem medo de bicho-papão, precisa encontrar uma explicação, ou que alguém encontre uma explicação plausível para ela. Quando um homem insensível observa acontecimentos inexplicáveis, e sabe que “há de haver uma explicação lógica”, essa explicação lhe será proporcionada — não direi como

nem por quem.

No sufismo, o secreto se protege a si mesmo. As alucinações, como são chamadas, operam de ambos os modos, a crermos na experiência sufista. Um homem pode pensar que está vendo alguma coisa que, na realidade, não existe. Pode também ver alguma coisa diferente da que de fato existe. Como a vê e o que vê dependerão de sua própria capacidade de compreensão. Não estou me referindo a fraudes deliberadas nem a truques exorcizantes. Supor, simplesmente porque uma coisa pode ser explicada em termos racionais, que essa é a única explicação para ela não é nenhum absurdo na experiência comum. Mas será incorreto para quem vive num nível em que constata a possibilidade de várias explicações diferentes serem realmente possíveis, de acordo com a qualidade do receptor e sua capacidade de beneficiar-se delas. A ciência moderna ainda não adquiriu o refinamento especial da diferenciação — suas dimensões não são suficientes para esse fim.

Um método sufista tradicional para referir-se a esta situação é empregar uma analogia. Os sufis, também tradicionalmente, empregam analogias familiares às pessoas às quais se dirigem. Os leitores ocidentais deste livro hão de conhecer, por força, a história de Hans Christian Andersen intitulada “O patinho feio”. O patinho achava-se feio; e de fato o era, do ponto de vista dos patos. Mas tudo acabou bem porque se descobriu que ele era um cisne. O germe dessa história encontra-se no *Mathnawi* de Jalaluddin Rumi, onde se dá realce a um ponto que se perdeu na versão dinamarquesa, pois visava um público diferente. Rumi chama seus ouvintes de “patos que estão sendo criados por galinhas”. Cumpre-lhes compreender que o seu destino é nadar, e não tentar ser frangos.

Quando o tema da magia e dos milagres é observado, do ponto de vista de um frango, por um pato, o mais provável é que suas opiniões, no mínimo, sejam incorretas.

O fabulista escandinavo deu à história um sabor otimista. O patinho transmudou-se em cisne pelo inevitável processo do crescimento. Rumi, sempre

evolucionista, assinala que o frango precisa compreender que está destinado a converter-se em pato.

Vêm-se agora os milagres como parte do padrão de desenvolvimento da vida humana. Essa atitude elimina deles a preocupação do teólogo, que procura justificá-los no nível inferior; e do cético, que procura explicá-los em termos de teoria científica. Eles têm uma função significativa própria. Nas comunidades em que a “era dos milagres já passou”, o fenômeno do milagre, portanto, continua a operar. Poderíamos dizer que, embora o vulcão tenha deixado de ser um dragão que arrota fogo, continua em exercício como vulcão.

Conservando a metáfora, podemos distinguir agora um sentido de processo nos fenômenos físicos, conquanto o simbolismo possa mudar. A sociedade secreta turca de Chipre, dedicada à unificação e à projeção da dinâmica de uma comunidade em evolução, era conhecida como Volkan (vulcão), traduzindo assim com exatidão o sentimento de força interna ou subterrânea, física, transplantado da força da natureza aparentemente independente para a comunidade humana.

Essa abordagem dos milagres significa que, por mais atraente que seja o relato das maravilhas levadas a cabo por alguém, o dito relato não terá a mesma função do acontecimento real que está sendo relatado. Essa é a explicação do ensinamento sufista: “Deixa o milagre atuar”, refletida em parte no provérbio espanhol: *“Hágase el milagro, aunque lo haga Mahoma”*.

Uma degeneração deste sentido encontra-se na doutrina de que “o fim justifica os meios”.

Os sufis, todavia, não perdem de vista a crença conseqüente de que, se o milagre aparente é importante no desenvolvimento de um grupo (nesse caso, os sufis), é mais provável que ocorra num grupo progressivo, a fim de acelerar ou solidificar o progresso do grupo. “O milagre”, diz Kamaluddin, “é uma prelibação do poder do grupo, que está desenvolvendo órgãos capazes de obter milagres. Duas coisas se desenvolvem simultaneamente — a atitude correta para

com os milagres e a união harmoniosa do aspirante com o fator do milagre”. Tornando a encarar a questão a uma luz evolutiva, pode-se dizer que o homem que se perde no assombro dos portentos de um automóvel, uma coisa milagrosa, demorará para exercer sua função apropriada, que é fazer uso do automóvel ou ser transportado por ele.

Esse efeito limitante do sentido do assombro é a razão por que os professores sufistas verberaram o abuso da experiência extática, simples fase do desenvolvimento do sufi. Perdido no temor e no assombro, o aspirante a sufi é detido quando deveria avançar para a compreensão. Fala-se, portanto, da busca da experiência mística temporária (ou mesmo permanente) como de um “véu”.

A verdadeira realidade está além do êxtase, como diz Kalabadhi de Bucara em seu *Kitabel-Taaruf*. Junaid (de Bagdá, morto em 910 — um dos primeiros autores clássicos) afiança que o homem se delicia no êxtase; mas, quando este chega, a verdade toma-lhe o lugar. Ele menciona a passagem através da experiência sufista clássica do êxtase seguida da ignorância dele.

Um homem importunava o mestre Nourettin solicitando-lhe informações sobre poderes mágicos e sobre a satisfação interior através do Caminho do sufi.

Disse Nourettin:

— Você está vagueando em torno do nosso acampamento, irmão. Largue a sua avidez lupina e venha cear conosco, e não à nossa custa. Seus pensamentos estão desordenados. Uma coisa deve vir antes da outra.

Disse o visitante:

— Dê-me, então, algumas impressões suas e dos seus amigos, para que eu possa decidir se devo ou não fazer causa comum com vocês.

Voltou o mestre:

— Se você nos medir de acordo com suas idéias atuais, estará olhando para o sol através de um vidro opaco. Isso o fará representar-nos em relação a suas idéias atuais e de seus amigos ou inimigos. Se coleciona fatos isolados a nosso respeito, sua coleção será determinada por um método de seleção diferente do

usado para formar um ramalhete como o nosso. Desgraçadamente para a meta final, o ramalhete pode parecer bem feito, mas não proporcionará a fragrância de que você necessita.

Conquanto não haja necessidade de equiparar estudiosos honestos a lobos que vagueiam à volta do acampamento sufista, a frustração inseparável da tentativa de estudar alguma coisa que seja mudança interior por meio de métodos externos subsiste e é amiúde expressa da seguinte maneira: “Quem eram os Adeptos para os quais ele [Ghazali] comunicou estes segredos emocionantes?. . . Havia, realmente, alguma coisa para comunicar? Se havia, que era?”(1).

“[Lane] menciona a tristeza que um muçulmano convertido sentiu ao ter de abandonar esses exercícios religiosos. É interessante notar que esse homem afirmou ter desenvolvido, como dervixe, um poder telepático inusitado, de modo que sabia o que estava acontecendo à distância e chegava até a ouvir as palavras ali proferidas. Afirmações desse poder são comuns na literatura sufista. Histórias ouvidas de pessoas de veracidade indiscutível confirmam a existência de poderes sumamente notáveis, seja qual for a sua explicação.” (2)

Falando de Najmuddin Kubra (morto em 1221), precursor de São Francisco de Assis, o reverendo John Subhan nos ministra um exemplo dos dotes invulgares dos xeques sufistas: “A influência desse fundador dos Grandes Irmãos (*Ikhwan-i-Kubrawyya*) não se limitava a seres humanos, mas se estendia a pássaros e animais. Fenômenos de um gênero muito semelhante a este são exibidos até hoje. . . Achando-se ele à porta do seu *khanaqah*, pousou o olhar num cachorro que passava. Modificou-se instantaneamente a condição do cão, que principiou a comportar-se de modo correspondente ao de um homem que tivesse se perdido (isto é, no sentido místico). Aonde quer que ele fosse, os cães se juntavam à sua roda e colocavam as patas sobre as dele (em sinal de submissão) e depois se afastavam, mantendo-se a uma distância respeitosa à sua volta”(3).

No mosaico de crenças e literatura mágicas da Antiguidade à Idade Média, e depois da Idade Média até hoje, certas características da prática da magia são sufisticamente importantes. A magia envolve o simbolismo oriental de um modo que ainda não foi bem compreendido pelos profanos; e a maneira como é compreendido no interior dos grupos sufistas geralmente não é acessível a ninguém mais fora dos seus muros.

Sabe-se que a alquimia tem um emprego tanto alegórico como literal. Não se pode explicar satisfatoriamente como se aplica e em que consistem as alegorias. Mas *sihr* e *sihr al halal* (magia permitida), segundo a definição jurídica islâmica, cobre o material sufista, parte do qual é inacessível alhures em letra de forma. Encontram-se fragmentos em *Jawabir-i-Khamsa* (Cinco jóias), que é religioso-mágico. Do que se infere que a magia, neste emprego, constitui o veículo de transmissão do ensinamento alegórico. O sufismo utilizou-se da terminologia permitida da magia (como da alquimia, da filosofia, da ciência) a fim de transmitir material sufista. A técnica de empregar os termos de uma disciplina para representar outra foi trazida ao Ocidente em época bem recuada. Como observa o professor Guillaume, o sufi iluminista Ibn Masarra, de Córdoba, por exemplo, “foi o primeiro a introduzir no Ocidente um uso intencionalmente ambíguo e obscuro de palavras comuns, e a maioria dos autores esotéricos subsequentes seguiu-lhe o exemplo” (4).

O próprio *Cinco jóias* deriva, em parte, dos livros de magia de El-Buni, o mago ocidental dos árabes; e toda a tradição de alta magia da Europa medieval é fortemente influenciada por adaptações literais das escolas árabes espanholas, cujo trabalho inclui documentos de magia. Uma das razões para adotar o disfarce da magia foi o valor de sobrevivência dos textos mágicos, uma de cujas características é que não se há de alterar nenhuma palavra. Pode-se aceitar por conseguinte que, como o demonstrou a investigação pessoal, muita coisa do saber sufista, que não seria admitida como doutrina teológica, foi transmitida como texto de magia.

A magia é um sistema de adestramento como qualquer outro. Pode firmar-se na experiência, na tradição da imputação celeste, ou outra, na religião. Não só presume possível causar certos efeitos por meio de certas técnicas, mas também adestra o indivíduo nessas técnicas. Tal como a conhecemos hoje, pode estar sujeita a todas as formas de racionalização. Tomada como um conjunto de material coletado, incorpora processos menores, como as pequenas técnicas de hipnotismo, e crenças que tentam imitar sucessos naturais. Conquanto não se possa dissecar o sufismo para ver-lhe os componentes, a tradição mágica, por ser um composto verdadeiro, pode ser dissecada. Só nos interessa a parte — uma parte muito grande — da magia envolvida no esforço para produzir novas percepções e desenvolver novos órgãos de evolução humana.

Vista a essa luz, boa parte da herança humana de prática de magia (que inclui, não raro, práticas religiosas) é encarada como se houvesse se ocupado dessa busca. A magia não se baseia tanto em suposições de que se podem fazer coisas que transcendem as faculdades do homem normal, quanto no sentimento intuitivo de que, se se quiser, “a fé move montanhas”. As atividades mágicas, destinadas a projetar o pensamento ou as idéias à distância, ou para ver o futuro, ou para lograr um contato com uma fonte de conhecimento superior, levam consigo o eco de uma vaga crença humana de que existe a possibilidade de o homem tomar parte, conscientemente, no trabalho da evolução e a sensação de um órgão palpitante e envolvente de percepção além dos sentidos formalmente reconhecidos pela ciência física contemporânea.

O sufi, por conseguinte, julga a magia de acordo com os critérios sufistas. Está ela implícita no desenvolvimento do homem? Se estiver, qual é a sua posição no tocante à corrente sufista principal? A magia é vista, sufisticamente, via de regra, como a deterioração de um sistema sufista. A metodologia e a reputação do sistema persistem, mas perdeu-se o contato essencial com o destino continuado do sistema. O mago que procura desenvolver poderes, a fim de tirar proveito de certas forças extrafísicas, está seguindo um fragmento de um

sistema. Por causa disso, as advertências contra os terríveis perigos do lidar superficialmente com a magia ou contra a obsessão dela são freqüentes e quase invariáveis. Supõe-se com demasiada freqüência que os praticantes impuseram uma proibição à magia casual porque queriam conservar-lhe o monopólio. De um ponto de vista mais amplo, é muito mais evidente que os próprios praticantes conhecem imperfeitamente o conjunto do fenômeno, algumas de cujas partes utilizam. Os “terríveis perigos” da eletricidade não são perigos para o homem que trabalha continuamente com ela e possui bons conhecimentos técnicos.

Realiza-se a magia mediante um aumento da emoção. Nenhum fenômeno mágico pode ocorrer na fria atmosfera do laboratório. Quando a emoção se acalora até determinado ponto, uma centelha (por assim dizer) salta pela brecha, e ocorrem eventos que se diriam supranormais. Familiares como exemplo para a maioria das pessoas são os fenômenos dos *poltergeist*, que só sobrevêm quando há adolescentes ou outros em estado de tensão nervosa (emocional) relativamente contínua. Eles atiram pedras, parecem eliminar a força da gravidade, movimentam objetos tremendamente pesados. Quando está tentando, digamos, mover uma pessoa ou um objeto, ou influir numa mente em certa direção, o mago precisa seguir um procedimento (mais ou menos complicado, mais ou menos demorado) que desperte e concentre a força emocional. Pelo fato de certas emoções serem despertadas com maior facilidade do que outras, a magia tende a centralizar-se ao redor do poder pessoal, do amor e do ódio. No indivíduo que não evoluiu, essas sensações fornecem o combustível mais fácil, a emoção, a “eletricidade” para a centelha franquear a distância e unir-se a uma corrente mais contínua. Quando os atuais seguidores da tradição de feitiçaria na Europa falam da sua volta a um círculo, tratando de provocar um “cone de poder”, estão seguindo essa parte da tradição mágica.

Mas o vidente, que se coloca em certo estado com a intenção de passar além da barreira do tempo, e o mago, que se sujeita a um curso de treinamento a fim de atingir um objetivo específico, diferem do sufi. Incumbe ao sufi organizar-se

de modo que torne possível o funcionamento significativo de um órgão de percepção e ação de efeito continuado. O vidente e o mago, como um sem-número de místicos cristãos, não se regeneram nem reconstituem totalmente no processo. O iogue se altera mas não se torna por isso mais significativo. O budista contemplativo pode ter alcançado o que forcejava por alcançar; mas isso não tem utilidade nem dinamismo no sentido de atividade, em especial para a comunidade.

Todo mundo deveria ler o livro da srta. Underhill, *Mysticism*; e quase toda a gente que se interessa por misticismo, regra geral, já o fez, como se tem verificado. Ela aponta para uma similaridade de pensamento entre o religioso e o mágico, entre o místico e o mago. Entende o sufi que essa similaridade está contida, afinal, no conceito de “estender-se para alcançar”. Tal é a origem do movimento humano, entre outras coisas, no rumo da civilização, no rumo do progresso, no rumo de maiores conhecimentos. Considera a srta. Underhill que o místico deseja “ser” e o que tem o espírito voltado para a magia deseja “conhecer”. A atitude do sufi, sem dúvida, é a de “ser”; mas, à diferença do tipo familiar de místico, valer-se-á também do “conhecer”. Ele distingue entre o conhecimento comum dos fatos e o conhecimento interior da realidade. Sua atividade liga e equilibra todos esses fatores — o compreender, o ser, o conhecer.

A metodologia sufista também organiza a força emocional, que o mago tenta fazer explodir, convertendo-a num combustível corretamente fluente para operar o mecanismo do ser e do conhecer.

Tanto a alta magia quanto o misticismo comum, vistos a essa luz, não são para o sufi mais do que a luta de uma metodologia parcial que reproduzirá simplesmente o próprio modelo. A menos que ela evolva o bastante para permitir-lhe reproduzir mais do que herdou, a menos, com efeito, que haja uma ampliação genética do campo de ação e suficiente força de reprodução desse campo de ação, a coisa toda não passará de flagrante anacronismo. Na melhor

das hipóteses, será uma fuga do destino do indivíduo e da comunidade.

São os rituais do tipo mágico parte da tradição autêntica dos sufis? Não. Para o sufi, determinados símbolos terão funções associativas e funções dinâmicas, que ele utilizará ou pelas quais será influenciado, instintivamente. O ritual não é usado pelo sufi desenvolvido para os sufis desenvolvidos, mas isso pode ocorrer, pois a concentração do pensamento envolve um exercício de “apego” emocional, e pode registrar-se sem o exercício equivalente de alheamento. A pompa e o ritual tais como se usam na vida não-sufista (incluindo procissões, condecorações, ações simbólicas) são havidos por indesejáveis pelos sufis porque aumentam o apego da atenção a alguma coisa sem desenvolver o fator de equilíbrio de que a maioria das pessoas afeiçoadas à pompa tradicional nunca ouviu falar, e muitas vezes obviamente, não consegue captar quando se faz apenas uma alusão a elas.

A psicologia do sufi aponta para um mecanismo interno que tenta, automaticamente, equilibrar os impactos geradores de emoção. Esse mecanismo entra em funcionamento quando as pessoas reagem contra alguma coisa que lhes foi dita, ou que a comunidade ou um grupo qualquer procura incutir-lhes na mente. No Ocidente moderno, o citado mecanismo deu origem a um método literário amiúde conhecido como “desmascaramento”. O desmascarador não pode deixar de fazê-lo, pois está em jogo sua própria necessidade de realizar-se por meio do equilíbrio. Seu público o aceita, agradecido, porque isso lhe sacia a fome causada pelo emocionalismo sem a canalização adequada. O intelecto não equilibra a emoção de maneira alguma, porque a emoção, nesse sentido, é mais claramente retratada como um lastro que tem de ser distribuída corretamente, ou um fardo que precisa ser bem colocado, ou uma força que está sendo usada da maneira certa. Não é alguma coisa que o intelecto possa suprimir ou ignorar, ou cuja expressão possa ser inibida pelo pensamento; ou mesmo que possa ser apropriadamente redirigida, fazendo-a explodir e começando tudo de novo. Quando os psicólogos ocidentais empregam, digamos, a catarse para fazer

explodir a emoção ou liberá-la, aparentemente podem falhar. Se parecem ser bem-sucedidos, não se pode dizer que tenham feito mais do que tornar socialmente aceitável o paciente, que só dá a impressão de estar menos impertinente do que antes. Isso talvez se ajuste bastante bem à fase atual da sociedade, mas não é o suficiente para o sufi, que considera o ser humano como alguma coisa que “vai a algum lugar”, e não alguma coisa que se mantém ou reintegrou numa espécie de norma fixada por critérios puramente lógicos ou sobretudo convenientes.

Nada disso, porém, quer dizer que os sufis não sejam psicólogos. Pelo contrário, o seu tratamento psicossomático é tão importante para o mundo comum que, em muitos lugares, o “sufi” significa “médico”, e eles, em decorrência disso, são reputados magos, ou místicos. Em primeiro lugar, todavia, o sufi colima alguma coisa, que não é trabalhar, por vocação, para os ignorantes ou retardados. De fato, sua capacidade psicológica e de cura provém do funcionamento de seu objetivo primordial. O conhecimento que tem das imperfeições da humanidade supostamente sadia é a fonte de sua capacidade de ajudar a humanidade enferma. Até no misticismo comum, tradicional e “público”, os santos não se tornaram santos por serem curadores; tornaram-se curadores por serem santos — até os maiores dentre eles. Isso nos leva de volta à questão da intuição desenvolvida: “Quando o leão está doente, come determinada planta e cura-se. Ele age desse modo porque a doença tem afinidade com a planta, ou com sua essência. A cura é sempre conhecida da doença. Liberte esse conhecimento e saberá mais do que o médico, que só pode recordar fatos e lembranças que lhe parecem aplicáveis ao caso. Há uma diferença entre suposições esperançosas e conhecimento positivo. E cada caso de doença é ligeiramente diferente”. [*Tibb-ai-Arif* (“a medicina do gnóstico”), de Abdul-Wali, Sali.]

Os *ikhwan el safa* (“amigos fiéis”, chamados geralmente na Inglaterra de “irmãos da sinceridade”) compreendiam um grupo secreto que se tornou

conhecido através de cinquenta e dois tratados, publicados em Baçorá por volta do ano 980 d.C. Um dos objetivos dessa escola era tornar acessível todo o conjunto de conhecimentos da época. O campo deles abarcava a filosofia, a religião, a ciência e os demais ramos do saber. Têm sido acusados de praticar a magia. Supõe-se que, à semelhança dos rosa-cruzes europeus, que podem ter sofrido sua influência, conservaram uma sabedoria secreta. O primeiro passo que deram para a compreensão desse conhecimento, todavia, foi favorecer a disseminação de conhecimentos mais comuns. Sua identidade individual nunca os firmou como autores, mas ninguém duvida da sua conexão com os sufis. O nome deles — *safa* — está associado a uma interpretação da palavra “sufi”, e o conceito de fidelidade na amizade é sufista. O seu nome parece ter sido adotado de um grupo de animais da coleção de contos alegóricos chamada *Kalilah*, os quais, graças à própria firmeza, se salvaram de um caçador.

O grande mestre Ghazali confessa sua dívida para com eles em sua *Ihya* (Ressurreição); e, entre outros mestres sufistas, El-Maari, predecessor de Omar Khayyam, é conhecido por haver participado das suas reuniões. El Majriti, o astrônomo de Madri, ou seu discípulo El Karmani, de Córdoba, e Averróis levaram esses ensinamentos para o Ocidente, incluindo as teorias musicais que exerceram tão profunda influência na música, e a filosofia moral ligada à iluminação pelos sufis.

O grande Rumi aconselha harmonia com os irmãos da pureza (sinceridade), mostrando o caráter sufista dos misteriosos enciclopedistas:

“Estimem os Irmãos da Pureza,
Ainda que eles os tratem com dureza;
Pois quando a suspeita má se apodera de vocês
Separa-os de uma centena de amigos.
Se um terno amigo usa de aspereza para pó-los à prova,
É contrário à razão desconfiar dele”(5).

A referência alude ao método de ensino sufista em que o mestre pode precisar pôr à prova a fortaleza do discípulo, ou empregar medidas aparentemente ásperas para desenvolver as bases da experiência sufista.

Algum tempo antes de 1066, El Majriti (o madrilenho) de Córdoba ou seu discípulo El Karmani levaram a *Encyclopaedia* dos irmãos do Oriente Próximo para a Espanha. A obra científica de Majriti foi traduzida pelo inglês Adelard de Bath, primeiro arabista britânico e o maior cientista inglês antes de Roger Bacon(6). A importância de Adelard nos estudos ocidentais é, de fato, muito grande, pois ele forneceu um primeiro canal para a transmissão de idéias sufistas durante a fase clássica. Estudando na Espanha e na Síria, deve ter entrado em contato com os centros sufistas de ambas as áreas, que estavam trabalhando para disseminar o saber livresco, além de promover o ensino interno.

Mercê dos seus pontos de vista, Adelard tem sido considerado um platônico, em que pese o ponto de vista sufista, segundo o qual o platonismo é uma variedade da corrente que, mais tarde, se denominaria sufismo. Um medievalista contemporâneo mostra que as idéias sufistas foram propostas por ele, como parte da sua grande contribuição ao “centro de estudos humanos e platonismo” da escola de Chartres: “O critério de Adelard é igualar o indivíduo ao universal; são os sentidos que limitam nossa mente ao individual... Ele foi o primeiro pensador do seu tempo que esboçou a conexão imediata entre as idéias divinas e o ser real, resultado, em grande parte, do seu conhecimento da ciência grega e árabe”.

Mas o impacto dos irmãos foi até mais notável sobre outras formas de misticismo e pensamento transcendental no Ocidente.

Desde o século XI alguns dos grandes espíritos do Oriente e do Ocidente se sentiram fascinados pelo sistema conhecido como a cabala — o conceito místico judeu do microcosmo e do macrocosmo, com seus ramos teóricos e práticos. Por intermédio da cabala, o homem poderia compreender a si mesmo, exercer um

poder incalculável, realizar portentos, fazer e ser, praticamente, qualquer coisa. Avidamente estudada e praticada por judeus e cristãos, supunha-se que a cabala estava ancorada na própria essência da doutrina hebraica antiga; o verdadeiro e antigo ensinamento que era, de fato, a doutrina interna e secreta. Não há escola de ocultismo, nem mago, nem místico do Ocidente que não tenha se deixado influenciar por ela. A própria palavra está impregnada de mistério, de poder. Quais são as origens da cabala?

É característico da escolástica judaica consorciar a honestidade e o alheamento com a busca da verdade. E por isso talvez não nos surpreenda descobrir que a Enciclopédia judaica destaca o papel determinante dos irmãos da sinceridade na produção do poderoso sistema da cabala. “Os irmãos fiéis de Baçorá originaram os oito elementos que formam Deus”, diz ela, “aumentados para dez por um filósofo judeu dos meados do século XI.”(8).

De uma região dos irmãos fiéis, a cabala deslocou-se para dois lugares: a Itália e Espanha. O seu sistema de manipulação da palavra pode ter derivado de ensinamentos judaicos paralelos, mas estriba-se na gramática árabe. Há aqui um vínculo sumamente intrigante entre a corrente sufista e os judeus, que levou os mestres sufistas a assinalarem a identidade fundamental dos dois. Eis aqui alguns fatos que ligam os sufis e os místicos judaico-cristãos:

Ibn Masarra, da Espanha, foi precursor de Salomão. Ibn Gar Gabirol (Avicbron ou Avencebrol), que propagou suas idéias. Os princípios sufistas “influíram mais no desenvolvimento da cabala do que qualquer outro sistema filosófico”, diz a *Enciclopédia judaica*. E, naturalmente, Ibn Gabirol, o seguidor judeu do sufi árabe, exerceu imensa e amplamente reconhecida influência sobre o pensamento ocidental. O mestre judeu Azriel, em seu sistema da cabala, dá a Deus o nome de En Sof, o absolutamente infinito, e foi ele quem se encarregou de explicar a cabala aos filósofos após o aparecimento dela na Europa. Não há nenhuma dúvida de que o estudo da gramática árabe e dos significados das palavras está na base do emprego de palavras na cabala para finalidades

místicas. A primeira gramática hebraica, escrita pelo judeu Saadi (morto em 942) e escrita, como todas as primeiras gramáticas, em árabe, foi intitulada *Kitab al-Lugha*, “em árabe e sob a influência da filologia árabe”. (*Enciclopédia judaica*, volume VI, página 69). Só depois de meados do século XII a gramática hebraica principiou a ser estudada em hebraico por judeus.

Os sufis e os irmãos haviam produzido o que consideravam o ensinamento mais antigo, a doutrina secreta de realização e poder, e a tinham passado aos judeus arabizados. Os cabalistas judeus adaptaram esse ensino ao pensamento judeu contemporâneo, e a cabala dos árabes tornou-se a cabala dos judeus e, mais tarde, a cabala dos cristãos. Mas as escolas místicas de sufismo, que nunca consideraram manancial suficiente o conhecimento livresco organizado, continuaram a associar a prática dos ritos sufistas aos elementos essenciais do antigo ensino cabalístico, e dessa forma foi influenciado o misticismo entre os judeus, e não primeiramente através da cabala judaica.

A tradição sufista é posta em destaque pela *Enciclopédia judaica*, que diz: “A difusão do sufismo no século VIII deveu-se, provavelmente, ao ressurgimento do misticismo judaico nos países maometanos daquele período. Sob a influência direta dos sufis, surgiu a seita judaica denominada dos *yudghanitas*” (volume XI, página 579). O efeito do sistema sufista sobre os cavaleiros místicos judeus de Markabah foi tão profundo que alguns fenômenos (a transição de cores até a inexistência delas, por exemplo) produzidos pelos místicos são idênticos aos dos sufis. O hassidismo, doutrina mística surgida na Polônia no século XVIII, não é apenas “a verdadeira continuação da cabala; mas deve basear-se no sufismo ou numa parte da cabala, que é idêntica a ele”. A mesma fonte assinala a “notável analogia” entre a prática dos dois sistemas e os “muitos pontos em comum com o sufismo” da atividade dos hassidistas, incluindo a relação dos discípulos com o mestre. O primeiro livro dos escritos éticos do período árabe-judaico versa o modelo sufista. Daí que o “sufismo tenha um direito especial à atenção dos letrados judeus, em virtude da sua

influência sobre os escritos éticos e místicos do período árabe-judaico”.

Será supérfluo acrescentar que as palavras “árabe” e “judeu” têm escassa significação para os sufis; e essa é uma das razões por que houve um entendimento tão grande entre os espanhóis que seguiram o caminho sufista e transmitiram tanta coisa dele ao Ocidente cristão.

Está visto que a cabala era uma formulação, uma estrutura para a consecução de certos objetivos. Como a maioria dos demais sistemas — a estrutura das ordens dos sufis é outro — desse gênero, ela persistiu mesmo depois de haver passado o tempo de sua dissolução e readaptação.

A magia e os milagres, para os sufis, têm uma função ativa semelhante. Aplicam-se ao tempo, ao lugar e a outras condições. Por serem ambos produto do tempo e dos meios de um desenvolvimento, têm de ser considerados limitados num sentido e contínuos em outro. Embora as pessoas insistam em tentar examiná-los por outros critérios, eles continuarão a oferecer um aspecto inútil e fantástico.

Notas:

(1) *Gairdner, Introdução ao Nicho de luzes, pág. 6.*

(2) *O teólogo professor A. Guillaume, Islam, Londres, 1954, pág. 152.*

(3) *Sufism, its saints and shrines, Lucknow, 1938, págs. 573 e segs.*

(4) *Op. cit., pág. 266. (Cap. Mistérios do Ocidente -V Doutrina Secreta)*

(5) *Versão de Whinfield, Mathnawi, livro V, história X, Londres, 1887.*

(6) *Professor P. K. Hitti, History of the Arabs, Londres, 1960, págs.573 e*

segs.

(7) Gordon Leff, *Medieval thought*, Londres, 1958, págs. 116 e segs.

(8) *Essa alteração da cabala básica privou o desenvolvimento ocidental do sistema de grande parte do seu significado e utilidade. A literatura cabalística hebraica e cristã posterior ao século XII tem, portanto, apenas um sentido parcial. Este inclui todos os aspectos da cabala de dez elementos e não os da “cabala oito”.*

28 - O mestre, o ensino e o aluno

“Sozinho não podes fazer nada; procura um Amigo.

*Se pudesses provar a mínima porção da tua
insipidez, fugirias dela”*

Nizami, Tesouro de mistérios

Diz-se com frequência que a mentalidade do oriental é de tal ordem que ele se colocará prontamente sob a orientação de um mestre e seguirá suas instruções com uma obediência rara no Ocidente. Para quem quer que tenha alguma experiência verdadeira do Oriente, essa crença é tão errônea quanto outra generalização ocidental — a de que todos os países orientais são mais ou menos iguais. O máximo que se pode dizer acerca das atitudes orientais para com os mestres espirituais é que existem mais mestres acessíveis e mais provas de que eles estão fazendo algum bem.

Quase todos os seres humanos são criados com alguma dose de confiança em si, que se converte em hábito mental. Graças a uma falta muito natural de

raciocínio verdadeiro, a idéia de aceitar uma orientação confunde-se com a de perda da liberdade. As pessoas — tanto no Oriente quanto no Ocidente — não compreendem que o fato de se colocarem nas mãos de um especialista não supõe nenhuma perda de importância pessoal. Incoerentemente, permitirão a um cirurgião que extraia delas os seus apêndices, mas contestarão os conhecimentos superiores ou a experiência de um mestre num campo em que são tão ignorantes quanto no da cirurgia.

Visto que os sufis não pregam nem tentam atrair seguidores, o material relacionado com a busca do mestre só se encontra nas declarações dos sufis desenvolvidos mas, regra geral, não nas dos que também são mestres. “Você procura o padre”, diz um deles, “por hábito ou por crença, e porque ele afirma certas coisas. Visita o médico porque este lhe foi recomendado ou porque você tem um sentido de urgência ou desespero. Frequenta a companhia de magos por uma fraqueza interna; busca o armeiro movido por uma força exterior; e procura o sapateiro porque viu seus artigos e quer adquirir alguns. Não visite o sufi a menos que deseje beneficiar-se, pois, do contrário, ele o expulsará da sua presença se você começar a discutir”.

Acredita o sufi que a atração do mestre sufista reside essencialmente no reconhecimento intuitivo; as razões que dá o aspirante a sufi são secundárias, é racionalização. Diz um sufi: “Eu sabia que o mestre era um homem grande e bom antes de conhecê-lo. Mas só depois que ele me trouxe a iluminação compreendi que a sua grandeza e a sua bondade eram de uma ordem muito maior, muito além da minha capacidade inicial de compreensão”.

O sentido de liberdade e o da sua ausência tende a ser subjetivo no homem comum. Conta um sufi: “Meu mestre libertou-me do cativeiro em que eu me encontrava; o cativeiro em que eu me supunha livre, quando, na verdade, estava apenas dando voltas em torno de um círculo fechado”.

A transferência indiscriminada do sentido da confiança em si para terrenos onde ela, de fato, não opera é ilustrada neste fragmento autobiográfico de um

sufi: “Decidi palmilhar sozinho o Caminho místico, e lutei por fazê-lo, até que uma voz interior me aconselhou: ‘Procure um explorador que lhe mostre uma senda no meio das selvas — ou prefere procurar a própria senda e destruir-se enquanto o faz?’”(1).

Embora algumas faculdades sufistas possam desenvolver-se espontaneamente, a personalidade do sufi não amadurece na solidão, porque o aspirante não sabe exatamente o caminho que há de tomar, nem a ordem em que lhe chegarão as experiências. Está, a princípio, sujeito às próprias fraquezas, que influem nele, e das quais um mestre o “escuda”. Por essa razão disse o xeque Abu al-Hasan Saliba: “É melhor colocar um discípulo sob o controle de um gato do que deixá-lo sob o próprio controle”. Assim como os impulsos do gato são vários e incontrolláveis, assim são também os do candidato a sufi numa fase inicial.

A comparação entre o homem não-regenerado e um animal, dotado de faculdades que ainda não sabe utilizar de maneira apropriada, é freqüente no ensino sufista: “Quanto mais animal é o homem, tanto menos compreende a necessidade de um mestre. O guia, para ele, pode parecer o caçador, que busca fazê-lo entrar numa jaula. Eu era assim”, declara Aali-Pir. “O falcão não domesticado acredita que, se for capturado, como lhe chama, será escravizado. Não compreende que o falcoeiro lhe dará uma vida mais plena, livremente empoleirado no pulso do rei, sem as perpétuas preocupações da comida e do medo. A única diferença aqui entre o humano e o animal é que o animal tem medo de todo mundo. O humano proclama que está avaliando a confiabilidade do mestre. Na realidade, o que está fazendo é sufocar a intuição, a inclinação para colocar-se nas mãos de alguém que conheça o Caminho.”

Existe, além disso, uma interação entre o mestre e o aluno, que dificilmente existiria se não houvesse mestre. O modelo sufista de palavras, ação e cooperação requer três coisas: o mestre, o aluno e a comunidade ou a escola. Rumi se refere a esse complexo de atividades quando diz:

*“Ilm-amozi tariqish qawli ast
Harfa-amozi tariqish fa’li ast
Faqr-amozi az sohbat qaim ast”.*

“A ciência se aprende com palavras; a arte com a prática; e o alheamento com o companheirismo.”

E, visto que a própria maneira de aprender precisa ser aprendida, diz Rumi em outro trecho: “O que é uma pedra para o homem comum é uma pérola para quem sabe”.

A função do professor consiste em abrir a mente do aspirante, de modo que ele possa reconhecer o seu destino. Para fazê-lo, o homem precisa compreender até que ponto as suposições lhe tolhem o pensamento comum. Enquanto não for atingido esse ponto, será impossível a verdadeira compreensão, e o candidato só estará preparado para uma ou outra das organizações humanas mais usuais, que o treinam para pensar ao longo de certas linhas: “Abra a porta da sua mente para a criança abandonada da compreensão; pois você é pobre e ela é rica” (Rumi).

O sufismo pode ser visto, num sentido, como se estivesse lutando contra o uso de palavras que estabelecem modelos de pensamento por cujo intermédio a humanidade se mantém numa determinada fase de inépcia; ou feitos para servirem a organismos que não possuem, definitivamente, nenhum valor evolutivo.

De uma feita, perguntaram a um sufi por que os sufis empregavam palavras num sentido especial, possivelmente afastado da significação costumeira. Sua resposta foi a seguinte: “Pensem antes em por que o homem comum sofre a tirania das palavras, imobilizadas pelo costume até servirem apenas de ferramentas”.

No sufismo, a relação entre o mestre e a pessoa ensinada não pode ser

compreendida fora do ensino. Parte do ensino está fora do tempo e do espaço. Isso corresponde ao elemento no mestre e no aluno que tem um status similar. Parte do ensino está dentro dos muitos aspectos em que a consciência humana comum divide a experiência, a vida e o mundo das formas. Uma interação de tipo especial produz uma transformação. Essa relação, portanto, transcende no sentido definitivo o âmbito usual do ensino e da aprendizagem. O mestre sufista é mais do que um simples transmissor de conhecimentos formais; mais do que alguém que se acha em estado de harmonia com o discípulo; mais do que uma máquina que revela uma porção do acervo de informações disponíveis em forma armazenada. E está ensinando mais do que um método de pensar, ou uma atitude em relação à vida; mais até do que uma potencialidade para o autodesenvolvimento.

O professor tcheco Erich Heller, em seu prefácio a um livro que se tornou rapidamente um clássico do ensino em meados do século XX, versa o problema do estudo da literatura e, especialmente, o do seu ensino. Diz ele que o professor “está envolvido numa tarefa que se diria impossível pelos padrões do laboratório científico — ensinar o que, rigorosamente falando, não pode ser ensinado, mas apenas ‘captado’, como uma paixão, um vício ou uma virtude”. (*The disinherited mind*, Londres, 1952.)

A função do mestre sufista é até mais complexa do que isso. Entretanto, à diferença do professor de literatura, não tem tarefa alguma no sentido habitual da palavra. Sua tarefa está em ser, em ser ele mesmo; e é através do funcionamento apropriado desse ser que o seu sentido se projeta. Destarte, não existe divisão na personalidade pública e privada do professor sufista. Aquele que tem um rosto na sala de aulas e outro em casa, que tem uma atitude profissional ou modos ajustados à cabeceira de uma cama, não é sufi. Essa coerência, todavia, se encontra em seu interior. Seu comportamento externo pode parecer mudar, mas sua personalidade interna está unificada.

O ator que “entra na pele da personagem” não pode ser mestre sufista. O

homem ou mulher cujo rosto oficial se modifica quando arrebatado por uma personalidade temporária, não pode ser mestre sufista. Não é necessário ser um caso tão avançado quanto Walter Mitti, a personagem de James Thurber, para experimentar o “envolvimento”, estado possível apenas aos que se encontram num nível inferior de consciência sufista. Não pode ser mestre a pessoa que tenha a tendência de deixar-se possuir, temporariamente, por outra personalidade.

Entretanto, está tão arraigado no homem comum o hábito de mudar de personalidade, que “representar um papel” é socialmente aceito. Numa grande quantidade de exemplos desse processo social corrente, registra-se um domínio da personalidade sintética ou alternada. Isso não é considerado um mal em si mesmo; trata-se, sem sombra de dúvida, de uma indicação de imaturidade no sentido sufista.

A unificação interior da personalidade, expressa de maneiras muito diferentes, quer dizer que o professor sufista não apresenta nenhuma semelhança com a personalidade idealizada, exterior, do liteialista. A personalidade calma, que nunca muda, o mestre distante, ou a personalidade que só inspira temor e respeito, o “homem que nunca varia” não pode ser mestre sufista. O asceta que atingiu o alheamento das coisas do mundo e é assim uma encarnação exteriorizada do que ao externalista parece estar alheado não é mestre sufista. A razão não é difícil de encontrar. O estático torna-se inútil no sentido orgânico. Uma pessoa que está sempre, pelo que se pode constatar, calma e controlada, foi treinada para essa função, a função do alheamento. “Nunca se mostra agitada”; e, ao despojar-se de uma das funções da vida orgânica ou mental, reduziu a própria esfera de atividade. O supertreinado converte-se numa criatura dominada pelos músculos.

O alheamento, para o sufi, é uma parte, uma porção apenas, de intercâmbio dinâmico. O sufismo funciona por alternância. O alheamento do intelecto só é útil quando faculta ao praticante *fazer* alguma coisa como consequência. Não

pode ser um fim em si mesmo em nenhum sistema que lide com a auto-realização da humanidade.

Em sistemas metafísicos parciais ou deficientes os meios passam a ser o fim. A obtenção do alheamento, ou imobilidade, ou benignidade (são todos partes do desenvolvimento de qualquer indivíduo) é considerada tão estranha, tão desejável *por si mesma*, e se alcança tão raramente, que o praticante “opta” por isso.

Outro desenvolvimento surge quando se raciocina com o fim de provar que a consecução do alheamento, ou do ascetismo, ou de qualquer outro desenvolvimento, tem uma espécie de significado sublime ou infinito. “Fulano atingiu o alheamento completo e, em resultado disso, está supremamente iluminado”, e frases nesse sentido se convertem em lenda. Está claro que uma coisa não se segue à outra, mas parece seguir-se. Na Europa ocidental ouve-se de pessoas, aliás, muito sensatas, incongruências como “beltrano é maravilhoso; sabe controlar seus batimentos cardíacos. Procuro-o sempre que preciso de conselhos a respeito dos meus problemas pessoais”. Se se dissesse à mesma pessoa: “Beltrano é maravilhoso; é capaz de bater à máquina noventa palavras por minuto — vá consultá-lo a respeito dos seus problemas”, a reação seria de indignação instantânea.

Uma pessoa só pode ensinar, na área metafísica, e dando-se-lhe o benefício da dúvida sobre a sinceridade, o que realmente acredita ser verdadeiro. Se ela lhe ensinar que ficando de cabeça para baixo você atingirá alguma espécie de objetivo místico, terá de despertar primeiro em você certo grau de fé em que o dito objetivo já foi alcançado por esse método. Isso é o que se poderia denominar afirmação positiva, e pode ser aceito ou rejeitado. O método de ensino sufista abrange um campo mais dilatado. Chamando a atenção dos discípulos para outros pontos de vista que não os convencionais, e praticando um complexo de atividades coletivamente chamadas sufismo, o mestre forceja por tornar acessíveis ao discípulo os materiais que lhe desenvolverão a

consciência. O seu procedimento, como observa Sir Richard Burton, pode até parecer destrutivo, mas é “essencialmente construtivo”. Rumi refere-se a esse fator quando fala em pôr abaixo uma casa para encontrar um tesouro. Um homem não quer ver sua casa demolida, ainda que o tesouro lhe seja mais útil do que a construção pela qual (suponhamo-lo, para as finalidades desta ilustração) não sente nenhuma afeição especial. O tesouro, como diz Rumi, “é o prêmio por haver derrubado a casa”. Não se trata de precisar quebrar os ovos antes de fazer a omelete; mas sim de se quebrarem os ovos por si mesmos a fim de poderem aspirar a transformar-se em omelete.

O “guia, filósofo e amigo” que é o mestre sufista, portanto, realiza o que pode ser considerado muitas funções. Como guia, mostra o Caminho — mas cabe ao aspirante dar a caminhada. Como filósofo, ama a sabedoria, na acepção original do termo. Mas o amor, para ele, supõe ação, e não apenas o prazer ou até o desespero do amor não correspondido. Como amigo, é companheiro e conselheiro, proporciona segurança e um ponto de vista influenciado pela percepção das necessidades do outro.

O mestre sufista é o elo entre o discípulo e a meta. Encarna e simboliza tanto o “trabalho” propriamente dito, do qual é um produto, quanto a continuidade do sistema, “a cadeia de transmissão”. Assim como o oficial do exército simboliza, para finalidades práticas, o Estado e seus objetivos aos olhos do soldado, assim o sufi simboliza a tarika, a integridade da entidade sufista.

O mestre sufista não pode ser uma personalidade capaz de abalar a terra, de atrair milhões de adeptos e cuja fama reverbera em cada canto da Terra. A sua fase de iluminação só é visível aos iluminados. Como um aparelho receptor de rádio, o ser humano só percebe as qualidades físicas e metafísicas que estão dentro de sua esfera. Portanto, o homem (ou a mulher) assombrado e impressionado pela personalidade de um mestre não terá percepção suficiente para lidar com o impacto e fazer uso dele. O fusível pode não se queimar, mas

o elemento se torna destrutiva ou ineficazmente incandescente. “Uma haste de capim não pode furar uma montanha. Mas se o sol que ilumina o mundo chegasse mais perto, o mundo se consumiria.” (Rumi, *Mathnawi*, livro 1, versão de Whinfield.) O homem que evolui só vislumbra as qualidades da fase seguinte à sua. Manifestamente, até na analogia física, a generalidade das pessoas nem sequer se adverte das qualidades do sábio, o homem da quarta etapa do desenvolvimento sufista, quando ele se acha na primeira ou na segunda etapa.

A comparação usada pelos sufis é a seguinte: uma luzinha é útil ao morcego; o fulgor do sol lhe é inútil, mesmo que se deixe embriagar por ele.

Quando aborda problemas de docência, a chamada mente livre ou racional faz as mais surpreendentes suposições.

O indivíduo que diz: “Seguirei a pessoa que me convença de que é autêntica”, está dizendo apenas o que diz o selvagem: “Se uma pessoa me parecer possuir poderes estranhos ou fugir ao meu mecanismo de avaliação, estarei preparado para obedecer-lhe”. Uma pessoa nessas condições será útil ao médico feiticeiro do jângal que acaba de importar foguetes de sinalização “milagrosos” da Alemanha, mas será de pouca utilidade para si mesmo. Menos útil ainda será para a causa dos sufis; porque não estará preparada para a verdade, por mais preparada que esteja para o assombro. Cumpre-lhe ter capacidade intuitiva para reconhecer a verdade.

Um homem foi à presença de Libnani, professor sufista, enquanto eu estava sentado em sua companhia, e registrou-se o diálogo seguinte:

Homem: “Desejo aprender. Não quer ensinar-me?”

Libnani: “Não o creio capaz de aprender”.

Homem: “Não pode ensinar-me a aprender?”

Libnani: “Será capaz de aprender como deixar-me ensinar?”

A variedade dos professores é enorme no sufismo, em parte porque se consideram uma porção de um processo orgânico. Isso significa que o impacto

deles sobre a humanidade pode estar se verificando sem nenhuma consciência da relação por parte da humanidade. O sufi da Idade Média, por exemplo, ia de um lugar a outro, envergando uma roupa feita de remendos, e ensinava por sinais, talvez sem falar, talvez pronunciando palavras misteriosas. Não fundava escolas formais, mas certificava-se de que a mensagem do sufismo era comunicada aos habitantes dos países por onde passava. Sabe-se que essa figura estranha operou na Espanha e em outros sítios da Europa. A propósito, o nome dado ao professor silencioso, que executava movimentos estranhos, era *aghlaq* (plural *aghlaqin*, que se pronuncia com um “r” gutural e o “q” europeu, como *arlakeen*, arlequim). Trata-se de um jogo árabe de palavras com os vocábulos que significam “porta grande” e “discurso confuso”. Não há dúvida de que a sua aparência, para o não-iniciado, perpetuou-se no Arlequim.

O adepto sufista pode vestir-se com um manto feito de remendos ou com roupas comuns. Pode ser jovem ou velho. Hujwiri menciona um encontro com um jovem professor dessa espécie. Um homem que desejava conhecer o sufismo viu o moço vestido como um adepto, mas trazendo um tinteiro do lado. Achou aquilo insólito, porque os sufis não são escribas. Aproximou-se do “impostor”, que tomou por um escriba que se houvesse aproveitado da reputação do traje remendado, e perguntou-lhe o que era sufismo. “Sufismo”, foi a resposta, “é não pensar que um homem, por trazer um tinteiro do lado, não é sufi.”

Conquanto lhe seja dado atingir a iluminação num longo ou num curto período de tempo, o sufi não pode ensinar, enquanto não tiver recebido o manto da permissão (para recrutar alunos) de seu próprio mentor; e de nenhum modo os sufis são todos aptos para o ensinamento. A interpretação esotérica de certa piada resume esse fato:

*"Nim-hakim ka khatrai jan
Nim-mulla khatrai imam".*

“O meio médico é um perigo para a vida;
O meio padre é uma ameaça à fé.”

Nesse sentido, o meio sufi pode ser um homem que se libertou da necessidade de ser discípulo, mas tem de continuar ao longo do Caminho, sozinho, até o fim. Ora, estando preocupado com o próprio desenvolvimento, não pode ensinar.

O mestre é conhecido como sábio (*arif*), guia (*murshid*), ancião (*pir*) ou xeque (líder, chefe). São usadas outras palavras com diferentes matizes de significado, que denotam a natureza precisa da relação entre os membros de um grupo e o seu professor.

São três as rotas que o mestre pode indicar ao postulante. Na maioria dos sistemas sufistas, o principiante passa por um noviciado de mil e um dias, em que sua capacidade de receber instrução é avaliada e aumentada. Se não cumprir esse período (que pode ser figurativo e constar de outro total de dias), terá de deixar o recinto da escola (*madrasa*). Na segunda rota, o mestre aceita o aspirante diretamente, sem fazê-lo assistir às assembleias gerais do grupo ou círculo (*halka* ou *daira*), e passa-lhe exercícios especiais para executar sozinho e independentemente. Na terceira rota, após avaliar a capacidade do estudante, o mestre o aceita formalmente mas o remete a outro professor especializado em exercícios que lhe aproveitarão mais diretamente. Só os professores de certas escolas aplicam todos os exercícios que podem ser indicados — como as escolas da Ásia Central e, sobre tudo, o elemento *naqshbandi* chamado o *azimiyya*, que incorpora numerosos métodos de ensino numa forma de processo de imbricação.

Esses professores têm um método combinado, centrado em seu círculo interior, tecnicamente apelidado *markaz*, “centrífugo, centro de um círculo, sede”. Uma sessão de sufis que executam tais exercícios chama-se *markaz*;

embora, quando não estão realmente empenhados na execução de exercícios, possa receber o nome de *majlis* (uma sessão).

Como todos os ensinamentos sufistas visam a um significado múltiplo, conforme o nível em que o indivíduo pode compreendê-los, existem muitas suposições em literatura sobre o papel do mestre, às vezes traduzidas literalmente. Rumi por exemplo, diz: “O trabalhador está escondido na oficina” dito esse geralmente tomado como alusão à imanência de Deus. No sentido teológico é completamente verdadeiro como todos os ensinamentos sufistas, também considerado portador da verdade objetiva, ou seja, é verdadeiro em qualquer interpretação possível. Não obstante, aplicado à docência, significa que o guia sufista é uma parte do “trabalho”, assim como o professor dos sufis — todo o processo, professor, ensino e aluno, é um fenômeno só.

A consequência implícita de que a docência não pode ser estudada isoladamente, no que diz respeito aos sufis, é considerada um fato central de alta importância iniciatória. O aspirante a estudante dos sufis talvez não seja capaz de captá-lo, nem se sinta inclinado a fazê-lo; mas, a menos que o sufi o capte, não poderá ser sufi.

Por essa razão, sempre se permite à função e ao caráter do professor sufista crescerem na percepção, por meio do material apresentado acima, juntamente com a prática real do sufismo.

O professor A. J. Arberry, de Cambridge, que abordou o sufismo de um ponto de vista acadêmico e sempre simpático, mostra as dificuldades que devem ser enfrentadas pelo externalista ou pelo trabalhador intelectual, a “obscuridade de uma doutrina baseada em grande parte em experiências que, por sua própria natureza, são quase incomunicáveis”(2).

Eu me achava presente, um dia, quando um xeque sufi do Oriente Próximo estava sendo insistentemente interrogado por um estudante estrangeiro de ocultismo, empenhado em saber como poderia reconhecer um mestre sufista e se os sufis tinham lendas messiânicas que prenunciassem a possibilidade de um

guia trazer de volta as pessoas à consciência metafísica. “Você mesmo está destinado a ser um líder desse tipo”, declarou o xeque, “e os místicos orientais serão preeminentes em sua vida. Tenha fé.” Mais tarde, voltando-se para os discípulos, explicou: “Foi para isso que ele veio aqui. Vocês recusam um doce a uma criança, ou dizem a um lunático que está louco? Não nos compete reabilitar o ineducável. Quando um homem pergunta: “Gosta do meu casaco novo?” vocês não devem responder: ‘É horrível’, a não ser que estejam em condições de dar-lhe um casaco melhor ou de ensiná-lo a ter mais bom gosto no vestir-se. Algumas pessoas não podem ser ensinadas .”

“Rumi disse: Não se pode ensinar por meio da discrepância.”

Notas:

(1) *Ver anotação “Preocupação não racional”.*

(2) *Arberry, Tales from the Masnavi, Londres, 1961, pág. 19.*

29 - Extremo Oriente

“Perguntando o que era a água, alguns peixes procuraram um peixe sábio. Este, lhes disse que ela estava toda ao seu redor, mas, mesmo assim, os peixes continuaram achando que estavam com sede.”

Nasafi

A influência do sufismo sobre a vida mística indiana foi tão grande que diversas escolas, consideradas produto do antigo hinduísmo, revelaram-se,

graças aos trabalhos de eruditos, oriundas dos ensinamentos sufistas. O fato histórico é menos importante para o sufi do que o fato de ser a corrente mística, sua fonte, essencialmente uma só. Os diferentes aspectos exteriores do misticismo no Extremo Oriente têm geralmente dado margem à suposição de que os cultos são produtos independentes da cultura em que estão enraizados. Mas essa visão da vida é impossível aos que acreditam que existe apenas uma verdade, e que os que a conhecem devem comunicá-la e não podem permanecer em compartimentos isolados.

Há mais de mil anos, plantou-se na Índia a semente que produziria grande variedade de escolas de meditação de origem aparentemente hindu. O misticismo amoroso do tipo *bhakti* é um exemplo, aqui assinalado pelo dr. Tara Chand, na *História cultural da Índia*:

“Entretanto, outras características do pensamento da Índia meridional, do século IX em diante, apontam vigorosamente para a influência islâmica: a ênfase cada vez maior sobre o monoteísmo, o culto emocional, a renúncia de si mesmo (*parpatti*), a adoração do mestre (*guru bhakti*) e, acrescentados a elas, o relaxamento dos rigores do sistema de castas e a indiferença ao mero ritual. . . a absorção em Deus, através da devoção ao mestre. . . O conceito sufista do mestre deificado foi incorporado ao hinduísmo medieval”.

Apesar de ser um grande estudioso, o dr. Chand deixa de anotar aqui que os pontos significativos por ele enumerados, em seu agrupamento e em sua ênfase, são mais sufistas do que diretamente islâmicos no sentido usual — no sentido em que os compreende o clero muçulmano. Na maioria dos cultos hindus, deformou-se a natureza, originalmente sufista, do papel do mestre deificado, o qual passou por uma transformação que deu às escolas hindus subseqüentes uma ênfase não-sufista. Com demasiada freqüência, são estes os cultos que fascinam os estudantes ocidentais, que, ansiosos por encontrar a

espiritualidade em ação no Oriente, tendem a apegar-se a meros derivados das escolas sufistas, que utilizam as cerimônias do hinduísmo.

Se bem tivessem alguma coisa sobre a qual poderiam construir, os mestres sufistas foram os responsáveis, em grande parte, pela fundação das grandes escolas hindus de misticismo. Observa Auguste Barth em seu *Religiões da Índia* a correspondência entre a instalação geográfica e cronológica de sufis na Índia e o surgimento do que, mais tarde, se supôs fossem escolas místicas indianas de grande antiguidade:

“Foi precisamente nessas partes que surgiram, do século IX ao século XII, os grandes movimentos religiosos ligados aos nomes de Sankara(1), Ramanuja, Ananda Tirtha e Basava, dos quais nasceu a maioria das seitas históricas e diante das quais o hinduísmo nada apresenta de análogo senão num período muito mais tardio”.

Um fator impediu os estudiosos de verificarem as pretensões de grande antiguidade dos movimentos místicos entre os hindus. Por mais estranho que pareça à maioria dos leitores, isto se deveu ao fato de só vir a ser escrita a literatura religiosa primitiva hindu, no século XVIII e no princípio do século XIX, a instâncias de eruditos britânicos, como Sir William Jones(2). “Documentos antigos quase não existem. Acredita-se que o mais velho manuscrito indiano é um fragmento budista escrito sobre casca de vidoeiro no fim do século V d.C., oriundo de Taxila. O manuscrito Bakhshali, do mesmo material, surge como o candidato seguinte à antiguidade, embora já pertença ao século XII.”(3) Os movimentos *bhakti* e reformista do hinduísmo, que produziram nomes tão grandes quanto Mahva, Madhva, Ramananda e Kabir, fundamentam-se de modo considerável no pensamento e na prática sufistas, introduzidos na Índia após a conquista islâmica. Kabir “passou muito tempo com os sufis muçulmanos”; Dadu “revela porventura um conhecimento ainda

maior do sufismo do que seus predecessores...talvez porque os sufis da Índia ocidental exercessem maior influência sobre a mente dos que buscavam a Deus, hindus ou muçulmanos, do que os do Oriente”, diz Tara Chand, que, aliás, não é sufi.

A religião *sikh*, e esse é um fato histórico, foi fundada pelo guru hindu sufistizado Nanak, que confessa livremente a dívida que tem para com o sufismo. Diz dele a *História cultural*:

“É evidente que ele estava impregnado da doutrina sufista e, de fato, é muito mais difícil averiguar exatamente o quanto extraiu das escrituras hindus. As raras referências que faz a elas levam-nos a imaginar que Nanak só conhecia superficialmente a literatura védica e purânica”.

O substantivo “*sikh*” significa “buscador”, o estilo empregado pelo viajante sufista.

Maharshi Devendranath Tagore (1815-1905) — pai de Rabindranath Tagore — passou dois anos no Himalaia. Mas não passou esse tempo estudando as escrituras do seu patrimônio hindu, mas um poema do mestre sufista Hafiz; em consequência disso, foi recompensado com uma visão beatífica, segundo outro sábio hindu, o professor Hanumantha Rao.

Os mestres sufistas subseqüentes da Índia, muitos dos quais seguiram os conquistadores turcos, afeganes e persas, produziram no país um efeito sem precedentes. Uma das consequências da sua chegada foi adotarem os hindus realmente a palavra árabe que designa “sufi dedicado” — faquir — e aplicarem-na a si mesmos.

Livros inteiros se encheram com os feitos assombrosos e milagres atribuídos a esses homens, e até hoje milhões de pessoas de todos os credos se reúnem para adorá-los ou invocar-lhes a ajuda como santos.

Muinuddin Chishti, fundador da ordem Chishti na Índia, foi mandado para

Ajmer, em meados do século XII, para levar seus ensinamentos aos hindus. Diz-se que o rajá Prithvi Raj, que não gostou de vê-lo chegar, reuniu soldados e magos com a finalidade de impedir-lhe a entrada na cidade. Os soldados ficaram cegos quando o santo, imitando um precedente do Profeta, arremessou-lhes um punhado de pedras. Dizem que um olhar de Muinuddin bastou para deixar três mil iogues e sábios incapazes de abrir a boca e torná-los seus discípulos. Mas o relato mais impressionante de todos foi o do combate sobrenatural que travaram o famoso mago e iogue hindu Jaypal e o sufi faquir.

A crermos na lenda Chishti, Jaypal trouxe consigo milhares de discípulos iogues e cortou o fornecimento de água do lago Anasagar. Um dos novos convertidos de Chishti, sob as ordens de Muinuddin, tirou do lago um balde de água — e, em razão disso, todos os rios e poços da área secaram.

Jaypal mandou centenas de aparições, incluindo leões e tigres, atacarem o santo e sua comitiva. Foram todos destruídos assim que tocaram o círculo mágico traçado por Muinuddin para proteger-se. Depois de certo número de feitos semelhantes, Jaypal rendeu-se e passou a ser um dos mais famosos discípulos do Chishti, conhecido pelo nome de Ahdullah do Jângal, porque ele, segundo se supõe, vagueia eternamente na vizinhança do grande santuário de Ajmer.

Existem, muito perceptivelmente, três níveis de contato entre os sufis e os místicos hindus ou *sikhs*. Um mal-entendido a esse respeito foi causa de um sem-número de confusões. No contexto histórico e cultural, assim como no contexto verdadeiramente metafísico, todas as partes compartilham de um sentido de unidade de objetivos do misticismo para o desenvolvimento do homem. E também coincidem em sua harmonia essencial. É no campo do ritual rígido e iterativo, no dogma fossilizado e na veneração da personalidade que existem diferenças consideráveis.

O muçulmano tacanho, morbidamente formalista, que segue um caminho sufista superficial, chocar-se-á quase invariavelmente com o seu oponente, o

asceta hindu profissional dedicado a uma tradição deteriorada.

Como estes últimos são os que fazem mais barulho e mais chamam a atenção, são tomados, com demasiada frequência, pelos leigos, por autênticos representantes da corrente mística da Índia. Seu ascetismo estudado e seus dotes mundanos são, quase sempre, muito mais notáveis e chamativos do que as escolas dos verdadeiros místicos. Eles também tendem a utilizar a letra de fôrma, a fornecer material para fotógrafos de documentários, a recrutar discípulos de fora, a tentar difundir seus ensinamentos o mais amplamente possível. Muitos cultos ocidentais de base oriental, na realidade, nada mais são do que derivações dessas *menageries*, que assumiram as tradições e o colorido superficial da tradição autêntica.

Eles propendem a não concordar com o conselho do grande mestre, o xeque Abdullah Ansari, muito bem traduzido por um distinto *sikh*, o sardar Sir Jogendra Singh:

“Jejuar é apenas economizar pão. A oração formal destina-se a velhos e mulheres. A peregrinação é um prazer mundano. Conquiste o coração — o seu domínio é uma verdadeira conquista. A lei sufista da vida requer:

Bondade para o jovem

Generosidade para o pobre

Bom conselho aos amigos

Clemência com os inimigos

Indiferença pelos tolos

Respeito aos eruditos”.

Há uma interação interessante entre o pensamento hindu e o ensinamento sufista, um exemplo da qual está contido no comentário sobre os *slokas*. Grande quantidade da sabedoria popular hindu encerra-se numa série de

sentenças chamadas *slokas*, transmitidas pelo professor aos alunos. O comentário sufista, como o de Ajami, sustenta que os *slokas* se comunicavam geralmente com a metade de um sistema duplo de instrução. À semelhança das fábulas de Esopo ou dos contos de Saadi, podem ser lidas como um bom conselho para educar os filhos ou pelo seu significado interno.

Aqui estão alguns *slokas* (s), juntamente com o comentário de Ajami (c), usado como exercício pelos sufis indianos. Esses *slokas* foram numerados de acordo com a grande obra do abade Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies* (Oxford, 1906, págs. 474 e seguintes):

(s) V. Nas aflições, infortúnios e tribulações da vida, só é nosso amigo o que nos ajuda ativamente.

(c) Estuda para saber se sabes em que consiste a ajuda. A iluminação é necessária antes que o ignorante o saiba.

(s) XI. O veneno do escorpião encontra-se na cauda, o da mosca na cabeça, o da serpente nas presas. Mas o veneno do homem mau encontra-se em todas as partes do corpo.

(c) Medita sobre o bem de um homem bom, igualmente bem distribuído.

(s) XVIII. O homem virtuoso pode ser comparado a uma grande árvore frondosa, que, embora exposta ao calor

dosol, proporciona frescor aos outros, cobrindo-os com a sua sombra.

(c) A virtude de um homem bom ajuda o sincero, mas debilita o indolente. A sombra é apenas uma pausa no trabalho.

(s) XLI. Um homem sem escrúpulos teme as moléstias engendradas pelo luxo, um homem de honra teme o desprezo, uma pessoa rica teme a rapacidade dos reis, a delicadeza teme a violência, a beleza teme a velhice, o penitente teme a influência dos sentidos, o corpo teme Yama, o deus da morte; mas o miserável e o invejoso nada temem.

(c) Sê sábio, pois o sábio entende a natureza do medo. Este é, portanto, seu escravo.

Houve um intercâmbio de mil anos entre os místicos sufistas e hindus antes que qualquer letrado ocidental se interessasse pelo misticismo hindu. No século XVII, o príncipe Dara Shikoh, da estirpe mongol, levou a efeito uma completa avaliação da literatura védica e confrontou as maneiras de pensar islâmica e hindu. Como os mestres sufistas anteriores, chegou à conclusão de que as escrituras hindus eram o remanescente de uma tradição esotérica idêntica à do islamismo e, em seu sentido mais íntimo, idêntica à dos sufis.

Suas pesquisas incluíram também os livros sagrados de judeus e cristãos, estudados do ponto de vista de que podem representar a exteriorização de um desenvolvimento inevitável da consciência humana concentrada, de tempos a tempos, em certos grupos da população. Na base dessa obra, que segue a atitude dos estudiosos de Harun el-Rashid, de Bagdá, repousa grande quantidade da comparação mística subsequente, até a mais moderna.

A obra de Dara Shikoh, notável porque levada a cabo por um príncipe muçulmano pertencente a uma família que governava uma terra de infiéis, é apenas uma expressão do contato secular realizado pelos sufis em toda a Índia. Nesse sentido, o processo pode ser visto como estreitamente semelhante ao que teve lugar na Europa medieval, quando a existência de uma Igreja forte e autoritária não impediu o desenvolvimento de grupos como os organizados por sufis, que analisamos em capítulos anteriores.

Não se deve julgar, todavia, que o papel do sufismo consiste em projetar os resultados do estudo religioso comparativo e pôr em destaque a teoria teosófica da unidade essencial das manifestações religiosas. Nunca houve época em que os sufis não se considerassem envolvidos numa tarefa — a tarefa de transcender formas exteriores e fazer causa comum com o fato religioso, a aquisição de conhecimentos sobre religião por meio dela mesma. Conquanto seja difícil explicar, nos termos mais grosseiros da religião formal aceita, que houve uma unidade na experiência, essa unidade sempre existiu. O mais próximo desse fato que podemos chegar, em linguagem familiar, é dizer que,

para o sufi e outros místicos da corrente sufista, o estudo foi psicológico, e não acadêmico. Seu objetivo, empregando de novo a limitada fraseologia de que dispomos, era captar a motivação interna que tentava produzir um desenvolvimento ulterior da consciência humana. O misticismo e a religião, por conseguinte, são encarados como a união do indivíduo e do grupo com o destino da humanidade, expressa num impulso mental.

A semelhança entre o pensamento e a prática sufistas e o estranho culto budista do zen, supostamente típico, tal como se pratica no Japão, é de grande interesse. O zen pretende ser uma transmissão secreta fora do campo canônico budista, transmitida pelo exemplo e pelo ensinamento individual. Historicamente não é muito antigo, e não tem nenhuma relação, e nem mesmo os seus praticantes o dizem relacionado com nenhum evento especial na vida de Buda.

Seus primeiros documentos datam do século XI, ao passo que a primeira esCola a fundar-se no Japão foi trazida da China no ano de 1191.

O período durante o qual o zen foi levado para o Japão corresponde ao moderno crescimento de escolas indianas sob o ímpeto sufista. Seu lugar de origem — o sul da China — é o local onde floresceram, durante séculos, colônias de árabes e outros muçulmanos. O próprio budismo, no Japão, data do ano 625, e chegou às ilhas entre a segunda metade do século VII e o princípio do século IX. A penetração e a conquista muçulmanas e sufistas dos tradicionais santuários budistas da Ásia Central já se achavam em pleno apogeu; foi a partir das grandes praças-fortes budistas do Afeganistão que o culto de Buda entrou no Tibete, depois da conquista muçulmana.

Há lendas que ligam o zen chinês à Índia, e a tradição sufista afirma que os primeiros sufjs clássicos estabeleceram contato espiritual com os seguidores de *bodd*, do mesmo modo que haviam encontrado um denominador comum com os místicos hindus.

As similaridades entre o zen e o sufismo, tanto na terminologia como nas

histórias e atividades dos mestres, são consideráveis. Do ponto de vista dos sufis, a prática do zen, tal como se apresenta na literatura popular, semelha irresistivelmente a prática de parte da técnica do “impacto” (*zarb*) do sufismo.

O dr. Suzuki, primeiro expoente literário do zen, parece ter razão em considerar o zen adaptado à mente do Extremo Oriente, mas idéias, alegorias e exemplos contidos nos ensinamentos sufistas já estavam bem estabelecidos antes que o mestre de zen Yengo (c. 1366-1624) escrevesse a carta citada em resposta à pergunta “Que é o zen?” Os que leram os capítulos anteriores deste livro estarão familiarizados com uma fraseologia como esta, se levarem em conta o staccato da maneira de expressar-se do Extremo Oriente:

“É apresentado diretamente a você e, nesse momento, tudo isso lhe é entregue. Para um sujeito inteligente, uma palavra deveria bastar para convencê-lo da verdade que contém, mas, mesmo assim, aí se introduziu o erro. Com maior razão ainda quando é posto por escrito, ou se expressa em demonstração verbal ou em palavrório lógico, pois então se afasta ainda mais de você. Todo mundo possui a grande verdade do zen. Olhe para o seu próprio ser e não a procure através de outros. Sua própria mente paira acima de todas as formas; livre e tranqüila, está estampada paternalmente em seus seis sentidos e nos quatro elementos. Nela se absorve a luz. Silencie o dualismo do sujeito e do objeto. Esqueça-se de ambos, transcenda o intelecto, afaste-se da compreensão e penetre fundo, diretamente, na identidade da mente de Buda; fora disso não há realidades”(4).

Teria sido fácil tentar construir sobre esses fatos notáveis uma defesa da transmissão do sufismo e da derivação final dessa fonte do que hoje se denomina zen. De acordo, porém, com a crença sufista, a base deve ter estado sempre ali, trabalhando na mente humana. Qualquer contato sufista teria ajudado tão-somente a redespertar a consciência interior da única realidade

verdadeira.

Um sufi chinês, o sr. H. L. Ma, discursando numa reunião da Associação Metafísica de Hong Kong, dez anos atrás, mostra como pode variar com o ambiente cultural a maneira de colocar as idéias:

“Com respeito a todos os buscadores da verdade, devo dizer que o sufismo é difícil de ensinar. Por quê? Porque os novos ouvintes esperam que a descrição de um sistema se atenha ao seu modelo aceito de pensamento. Não sabem que esse modelo de pensamento é o que está errado com eles. O sufismo já está em vocês, que o sentem mas não sabem o que é. Quando experimentam sentimentos de bondade, amor, verdade, desejando fazer alguma coisa com tudo o que têm — isso é sufismo, Mas se pensam primeiro em vocês — isso não é sufismo. Sentem uma forte simpatia por um sábio digno — isso é sufismo. . . Quando lhe perguntaram o que é sufismo, um mestre feriu o perguntador, querendo dizer com isso: ‘Mostre-me a dor e eu lhe mostrarei o sufismo’. Se você perguntar ao mestre: ‘De onde vem a luz?’, ele a apagará. E quererá dizer com isso: ‘Diga-me para onde ela foi que eu lhe direi de onde ela veio’. Não se pode explicar com palavras o que se pergunta com palavras. . .”

Isso talvez se afigure extremamente oriental ao leitor ocidental, mas as ilustrações usadas (a dor e a vela) não são, de forma alguma, analogias do Extremo Oriente. Vêm diretamente dos ensinamentos do “Mestre ocidental”, Rumi. Entretanto, o método de apresentação das idéias, rápido e parabólico, parece muito chinês. Mas conserva o espírito do sufi.

Entretanto, o modo como o coronel Clarke expressa suas impressões sobre os sufis dá à mente mais ocidental a oportunidade de captar a natureza da orientação das escolas e produz uma atmosfera necessária à mente ocidental:

“A sublime poesia de amor dos santos sufistas, a natureza totalmente prática dos seus ensinamentos, o fervor associado a um sentido profundamente

básico de missão, da consecução de necessidades, tanto espirituais como físicas, a confiança da mensagem e o futuro da raça humana; eis aí algumas contribuições inestimáveis dessa maravilhosa corporação, que proporciona a quantos são nela admitidos a sensação indubitável e persistente de pertencer a uma antiga elite”(5).

Notas:

(1) *O Vedanta é um ressurgimento baseado nas antigas escrituras hindus interpretadas, mais de mil anos depois da sua composição, por Sankara (788-820). Esse sistema (Vedanta significa “a consumação dos Vedas”) trata dos temas introduzidos por Ghazali, Ibn El-Arabi e Rumi, estribando-se nos sufis antigos. A semelhança entre a obra de Kant e o Vedanta é atribuível à corrente filosófica sufista. Ver: A absolvição de Sankavarya comparada com a escola de pensamento de Mawlana Jalaluddin Rumi, pelo erudito turco Rasih Guven, em Prajna, 1.^a parte, 1958, págs. 93-100.*

(2) *Professor S. Piggott, Prehistoric India, Londres, 1961, pág. 235.*

(3) *Ibid., pág. 252.*

(4) *Suzuki, An introduction to zen buddhism, Londres, 1959, pág. 46.*

(5) *Coronel A. Clarke, Letters to England, Calcutá, 1911, pág. 149.*

31 - Apêndice I:

A interpretação esotérica do Corão

Para os sufis do período clássico, o Corão é o documento cifrado que contém os ensinamentos sufistas. Os teólogos tendem a supor que só é possível interpretá-lo de um modo convencionalmente religioso; os historiadores tendem a buscar fontes literárias ou religiosas anteriores; outros procuram a evidência de sucessos contemporâneos refletida em suas páginas. Para o sufi, o Corão é um documento que tem inúmeros níveis de transmissão, cada um dos quais possui um significado de acordo com a capacidade de compreensão do leitor. Foi essa atitude em relação ao livro que possibilitou a compreensão entre pessoas de antecedentes nominalmente cristãos, pagãos ou judeus — sentimento que os ortodoxos não puderam compreender. Num sentido, portanto, o Corão é um documento de importância psicológica.

O capítulo 112 do Corão é um exemplo excelente da capacidade sintetizadora do livro. Um dos capítulos mais curtos, pode ser traduzido da seguinte maneira:

“Dize, ó mensageiro, ao povo:

‘Ele, Alá, é Unidade! Alá, o Eterno.

Não engendrou ninguém, e não foi engendrado —

E nada absolutamente se parece com ele!’”

Para o muçulmano devoto e convencional, essa é a declaração de fé básica. Alá é Deus; não tem igual, é o Eterno.

Desde os tempos mais recuados, os comentadores cristãos consideraram esse passo um ataque direto à doutrina da divindade de Cristo, e seus comentários a esse respeito são muito violentos. É um dos trechos mais citados do Corão, que milhões de muçulmanos usam todos os dias em suas

orações.

Visto por esse prisma, o “capítulo da Unidade” parece traçar uma linha distinta entre os crentes e o resto. O muçulmano devoto pode usá-lo contra o cristão, que ele considera um herege da tradição monoteísta. Reage o cristão, que considera o capítulo um insulto às suas crenças centrais. Essa situação, contudo, só prevalece onde existe certo clima psicológico — um embate entre dois grupos poderosos que, durante a Idade Média, lutaram pelo poder de maneira medieval.

Se aceitarmos essas suposições, colocar-nos-emos dentro do conflito que nunca existiu para o sufã, mas somente para os que optaram pelo conflito dentro desse estado psicológico.

Os sufis nunca aceitaram semelhante interpretação do significado do capítulo 112. Pondo de lado a pretensão sufista de poder entender-lhe o verdadeiro significado, encontramos uma ponte entre o pensamento comum e uma possível intenção dessa passagem remetendo-nos à opinião do grande Ghazali a seu respeito.

Como todos os capítulos do Corão, diz ele, este não pode reduzir-se à similaridade com outros livros pela presunção de que ele só tem um significado simples da espécie familiar ao pensador comum. A Unidade não tem um objetivo único e simples, não tem um mero significado superficial. O seu impacto depende da compreensão e da experiência, tanto quanto do ritmo poético.

Ghazali refere-se ao contexto em que se revelou o capítulo. Foi em resposta, não a um cristão nem a um religioso, mas a um grupo de árabes beduínos que se acercaram do profeta Maomé com esta pergunta: “A que podemos comparar Alá?”

A resposta é que não se pode comparar a coisa alguma. Não há analogia possível entre este ser (Alá — o que há de ser adorado) e o que quer que seja conhecido da humanidade. “Alá” é a palavra usada para denotar a

objetividade final, a unicidade, algo que não tem relação alguma com nenhum cálculo, com nada no tempo, com nada que se propague num sentido familiar ao homem.

Foi nesse nível, e não num nível de iniciação ou místico, que se colocou o terreno comum entre muçulmanos e cristãos. Basta que o compreendamos para podermos perceber muito mais facilmente o modo como o sufismo transpôs o vazio existente entre as interpretações oficiais do cristianismo e do islamismo e as necessidades do homem pensante.

Esse sentido do significado de “Alá”, unido ao ritmo original da poesia, pode ser comunicado mais prontamente por esta espécie de reconstrução:

“Ó Mensageiro —
Dize: ‘Ele, Alá, é apenas Um!
De dias sem princípio nem fim.
Não engendrou nem é filho de ninguém —
E ninguém é igual a Ele, ninguém!’”

Foi esse espírito e essa proclamação da unidade essencial da transmissão divina que se capitulou de “doutrina secreta”.

A menos que esse sentimento sobre o Corão seja comunicado de modo correto, as conclusões inevitáveis acerca do limitado enfrentamento entre a Igreja cristã e o islamismo formal se converterão no único ponto de referência para o estudioso e poderão dar origem a traduções, como a seguinte, desprovidas da conotação sufista:

“Alá é o Único Deus; não-Engendrador, não-Engendrado, Inigualado”.

32 - Apêndice II:

A Rapidez

Não há aspecto do sufismo mais atraente para o impaciente do que este. O interesse e a excitação despertados têm sido consideráveis desde que a “técnica rápida” do desenvolvimento sufista foi levada à Índia pelo xeque Shattar.

“A Rapidez” (o método Shattari) emana tradicionalmente da ordem *Naqshbandi* dos sufis, distribuída mais amplamente no Afeganistão, no Turquestão, em outras partes da Ásia Central e na Turquia otomana. Bahaudin Naqshband, falecido em 1389, deu seu nome a essa fase do ensino sufista. Sua cadeia de transmissão remonta a Maomé, a seu companheiro Abu Bakr, a Salomão, o Persa, à família Sayed e aos imãs e outros, incluindo Bayazid de Bistam (morto em 875), outro grande mestre.

O xeque Abdullah Shattar visitou a Índia no século XV, peregrinou de um mosteiro a outro e tornou o método conhecido. Consistia em abeirar-se do chefe de um grupo de sufis e pedir: “Ensine-me o seu método, partilhe-o comigo. Se não quiser, eu o convido a partilhar o meu”.

Shattar morreu no primeiro quartel do século XV, na Índia, e seus sucessores exerceram vigorosa influência sobre vários imperadores mongóis. Um líder *shattari*, Shah Gwath, perseguido pelas autoridades religiosas oficiais, acabou alistando como discípulo o porta-voz dos perseguidores. A ordem Shattari deixou de ter importância pública no começo do século XIX da era presente, tendo se tornado — em linguagem sufista — mera organização autoperpetuante, centrada no guzerate. Os métodos Shattari, intensamente procurados pelos Aspirantes hindus e outros, continuam, desde então, sob a custódia do elemento treinado pelos *shattaris* da ordem *Naqshbandi*, a escola-mãe.